حاشیهٔ میر
سید عمید الدین علی التهذیب
[illegible]
انتفع به [illegible] بعدی

هو الواقف علی الضمائر

وقف نمود [illegible] این کتاب حاشیهٔ میر سید عمید الدین [illegible] اولاد [illegible] بطناً بعد بطن و نسلاً بعد نسل

[illegible]

مرحوم آقا سید علی و بعد از ایشان مفوض شد به مجتهد جامع الشرائط ارض اقدس

مبلغ ... ریال

۸۷/۱۰/۳

کتابخانه آستان قدس

عربی

اسم کتاب منیة اللبیب
مصنف / مولف عمید الدین حسینی حلّی
خطی نسخ ۲۳ سطری
چاپی
سال چاپ یا تحریر — عدد اوراق ۲۵۹
جزء کتب اصول شماره
شمارهٔ عمومی ۱۰۵۸۸ شمارهٔ قبض
واقف نامعلوم تاریخ وقف اسفند ۹ع
طول ۲۲/۵ عرض ۱۴/۵ گنجه

باز بین شد
۱۳۵۳خ

آزمایش نهائی شد
[illegible]

حاشیه میر
سید عبدالله [illegible] علی التهذیب
قد اشتریته لنفسی و لمن
ینتفع به من بعدی

هو الواقف علی الضمایر

وقف نمود [illegible] داعی این کتاب حاشیه میر سید [illegible] الدین [illegible] اولاد ذکور خود و بعد [illegible] اولاد و بطنا بعد بطن و نسلا بعد نسل
و در صورت انقراض اولاد [illegible] مطلق و در صورت انقراض اولاد مرحوم [illegible] شیعه اثنا
عشریه که اوقات تحصیل و تدریس [illegible] منتفع گردند و [illegible] واقف [illegible] و تولیت آن متعلق است
مادام الحیوة بخود واقف و بعد از فوت او بر اولاد ذکور خود واقف هر یک که اعلم باشند و در صورت انقراض اولاد [illegible]
مرحوم آقا سید علی و بعد از ایشان مفوض شده به مجتهد جامع الشرایط ارض اقدس

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اني احمدك حمدا لا يقيد حصره قلمي ولا يلبس ذكره ولا يطوى نشره ولا ينتهي عدده ولا
امده واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة بجزيل الاجر سالبة لثقيل الاوزار جالبة لعز الثواب
خالية من الشك والارتياب وصلى الله على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وآله الائمة الطاهرين
صلاة باقية الى يوم الدين فان الالتفات الى علم اصول الفقه وصرف الهمة الى عرفانه
واعمال النظر فيه والبحث عن اقسامه وافنانه وبذل الوسع والطاقة في ايضاحه وبيانه
من الامور الواجبة والفروض اللازمة اذ يتعبد به عند امتثال الاوامر الالهية واستعمال القوانين
الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل العلماء على الاطلاق واكمل الفضلاء
في الآفاق قدوة ارباب التدقيق مرجع اولي التعقيب والتحقيق اعلم المتأخرين لسان
المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدين سيد الاسلام والمسلمين ابو منصور الحسن
بن المطهر الحلي قدس الله روحه ونفسه ونور وابدى برهانه واعلا شأنه ورفع في الجنان مكانه في هذا
العلم كتبا كثيرة مختصرات ومطولات وكان اقلها حجما واكثرها علما واحسنها ترصيفا
ونظما كتابه المسمى بتهذيب الوصول فانه قد اشتمل على الحاصل من المحصول واحتوى
على النهاية من علم الاصول لكثرة فوائده وبراعة جمه يحتاج الناظر فيه الى الشروح والتنبيه
اجبت ان املي شرحا موضحا لمسائله مقررا لدلائله ممهد القواعد مشيد المقاصد
من غير تطويل يفضي الى الملل وتعليل يوجب الاهمال والخلل وضعت هذا الكتاب
المسمى بمنية اللبيب في شرح التهذيب راجيا من الله حسن التوفيق والهداية لسواء الطريق
وهو حسبنا الله ونعم الوكيل بعد الخطبة ورتبت هذا الكتاب على مقاصد في المقدمات
وفيه فصول في مباحث مهمة تصور المركب يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث
هي صالحة للتركيب المقاصد جمع مقصد وهو موضع القصد والمقدمات جمع مقدمة وهي
عبارة عن قضية جعلت جزء قياس او حجة والمراد هاهنا ما يجب تقديمه من المباحث قبل الخوض
في مسائل الكتاب والفصول جمع فصل وهو لغة القطع ويطلق على المعنى الثاني والمراد به
هاهنا ما يفصل المباحث بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب امر من الامور يجب
ان يكون متصورا له ولو باعتبار ما فان طلب ما ليس متصورا اصلا ممتنع وان يكون متصورا

قرنطین شد
۱۳۰۵۳ خ

لغايته والا لكان طلبه عبثا ولهذا ابتدأ المص بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته على الغرض المطلوب منه وانما
قدم الاول على الثاني لتقدم ذات الغاية عليها في الوجود الخارجي ولهذا كانت الغاية متقدمة
على ذات الغاية في الوجود الذهني لان العلم بالغاية من حيث انها غاية لشيء معين انما يتحقق
بعد العلم بذلك بالضرورة ولما كان اصول الفقه مركبا من الاصول والفقه وهما جزءان
ماديان ومن اضافة الاول الى الثاني وهو جزء صوري مهد قاعدة كلية لكل مركب
وهو ان تصوره اي حصول صورته في العقل مستلزم لتصور اجزائه مطلقا اي لا من كل وجه
بل من حيث صلاحيتها للتركيب الخاص مثلا اذا تصور الكرسي وجب بحيث يعلم كونها
مركبا من المادة والصورة او الجوهر الفرد او كونها قديمين او حادثين بل من حيث صلاحيتهما
للتركيب والتأليف وهذا المدعى اعني استلزام تصور المركب لتصور اجزائه لان حصول المركب
في العقل منفكا عن اجزائه مح لا سيما انه يتحقق الكل بدون جزء بالضرورة قيل عليه ان اريد بتصور
المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه كذلك ولم يكن تصورها من الوجه المذكور وحده
وان اريد التصور مطلقا ولو بوجه ما لم يستلزم تصور شيء من اجزائه فضلا عن تصورها
اجمع من الوجه المذكور واجيب بالتام ههنا ما هو المراد وهو تصور المركب من
حيث التركيب فانه يتصور اجزاءه من هذه الحيثية   قدس سره فالاصول لغة
ما يبتني عليها غيرها وعرفا الادلة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية ا
الفرعية المستنبطة اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج العلم بالذات وبالا
حكام العقلية وكون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما حجة وعلم المقلد والاصول الضرورية
كالصلوة والزكوة   لما ذكر ان تصور المركب يستلزم تصور مفرداته وكان اصول الفقه
مركبا من الاجزاء الثلاثة المذكورة اشار الى تعريف كل منها على ترتيبها فالاصول
ما يبتني عليها غيرها وفي عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لابتناء العلم بالاحكام
عليها واما الفقه فهو بحسب اللغة عبارة عن الفهم قال الله تع فهم لا يفقهون اى لا يفهمون
وقال ولكن لا تفقهون تسبيحهم اى لا تفهمونه والفهم قيل هو العلم وقيل هو جودة الذهن
من حيث استعداده لاكتساب المطالب والضعف الاول اصدق في الفهم على المعاني
وكذلك العلم عليه وفي عرف الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية

المستنبط

المستنبط اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يتناول فيه جميع العلوم و
وتقييده بتعلقه بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقييدها الاحكام
بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح
عند من يجعلهما عقليين وتقييده بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية الاصولية
ككون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما كالقياس والاستصحاب والاستحسان حجة وتقييدها
بكونها مستنبطا على اعيانها يخرج المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية لا بالاستدلال على
اعيانها من حيث ان المفتي افتاه به وكلما افتاه المفتي فهو حكم الله تع في حقه فلهذا لا يسمى علمه
فقها وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم كونها ثابتة من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول
الضرورية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الخمر والميسر فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة
النبوة من دين الاسلام بالضرورة وان كانت في الابتداء مما يصح الاستدلال عليها
وفيه نظر لعدم خروج علم المقلد بما ذكر من القيد فان الاحكام المعلومة للمقلد يستدل المجتهد
على اعيانها فيصدق حينئذ عليه الحد المذكور فانها احكام شرعية فرعية مستنبطة اعيانها وان كان
المستدل غيره ويدخل ايضا في هذا الحد علم واجب الوجود تع وعلم الملائكة وعلم النبي ص بالاحكام المتلقاة
بالوحي بهذا الوجه المذكور فاذن هذا الحد غير مطرد ولو قيد فيه حصول العلم بتلك الاحكام
بالاستدلال كما فعله جماعة من المتأخرين اندفع النقض المذكور بعلم واجب الوجود وعلم الملائكة
والنبي ص وعلم المقلد ايضا الا ان يقال للمقلد ايضا يستدل على عين كل حكم يعمل تقليدا بانه افتاه
المفتي وكلما افتاه هذا المفتي فهو حكم الله تع في حقه وان كانت صورة استدلاله في الكل
واحدة   قدس سره وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم   هذا جواب سؤال مقدر
يرد على حد الفقه المذكور وتقرير السؤال ان يقال ان الفقه من باب الظنون فان اكثر طرقه
كخبر الواحد والقياس والاستصحاب انما يفيد الظن فكيف يجعل جنسه العلم مع المباينة بين العلم
والظن والجواب المنع من كونه من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع في طريقه وذلك
لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي باحد الطرق الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان
احديهما ان الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وهي مقدمة وجدانية فان حصول

فان حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون الثبوت بالطريق ا
الشرعي يجب العمل به وهذه اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل من
الطريق الشرعي وهما ينتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم والظن واقع
في طريقه لانه من تصورات المقدمتين في النسبة الحكمية فان قلت ينتج هذا القياس المركب
من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما
والنزاع انما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما قدس
روحه وليس المراد منه العلم بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه هذا جواب سوال
اخر يورد على حد الفقه المذكور ايضا وتقرير السوال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم الفقه
هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود
كما في المقلد اذا علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على عينه فانه لا يكون بذلك فقيها
مع صدق الحد المذكور وان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق المحدود بدون
الحد فان كثيرا لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية حتى ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال
في ست وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار القسم الثاني وعدم الانعكاس انما
يلزم على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا وانما المراد ان يراد العلم
بالجميع بالقوة القريبة من الفعل بحيث متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها
الشرعية وهو الواقع فلا فان الانعكاس ثابت قدس روحه واضافة اسم المعنى تفيد
اختصاص المضاف لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه المادين اعني الاصول
والفقه شرع في تعريف جزئه الصوري وهو اضافة الاول منها الى الثاني واعلم ان الاسم
ينقسم الى اسم العين وهو ما له جثة كرجل وفرس والى اسم المعنى وهو ما ليس له جثة
كعلم وظن وكل منهما ينقسم الى اسم عين صفة كما ذكرناه في المثال فيهما والى اسم هو صفة كقائم
وعالم في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المصنف قدس الله روحه
اشار الى تعريف الاضافة المذكورة بتعريف مطلق اضافة اسم المعنى الى شيء ما لاندراج
هذه الاضافة التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكون الاصول من اسماء المعاني فانه جمع
افراد

افرادها تخصصت باعتبار تخصيص متعلقها اعني المضاف وهو الاصول والمضاف اليه
وهو الفقه وعرفها بغايتها وهي افادتها تخصيص المضاف بالمضاف اليه وينبغي التقييد بقولنا
في المعنى التي عينت له لفظ المضاف كما ذكره فخر الدين الرازي في المحصول فانا اذا قلنا مكتوب
زيد لم يكن المكتوب مختصا بزيد الا في كونه مكتوبا فقط لا في كونه محسوسا ولا منظورا اليه ولا
غير ذلك مما يظهر مشاركته غيره فيه ومن نقول اضافة الاصول الى الفقه تفيد اختصاص
الاصول بالفقه في كونها اصولا له قدس روحه فاصول الفقه مجموع طرق الفقه على الا
جمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها لما فرغ من تعريف اجزاء
اصول الفقه شرع في تعريف نفسه ولما كان الفاء موضوعة للتعقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر
بلزوم تعريفه لما ذكره اولا من تعريف الاجزاء قوله مجموع طرق الفقه احتراز عن الطريق الواحد
من طرق الفقه فانه وان كان من اصول الفقه الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشيء
وجزئه وطرق الفقه يشمل الادلة والامارات وقوله على الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة في الجملة من
غير اعتبار كونها ادلة في الصور المذكورة المعينة فانا اذا قلنا ان الاجماع مثلا حجة لا نريد انه
في المسئلة الفلانية او انه يوجد في المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله وكيفية
الاستدلال بها يريد بها الشرايط التي يصح معها الاستدلال بتلك الطرق مثل كونها سالمة من ا
المعارض او راجحة عليه وقوله وكيفية حال المستدل بها اراد به البحث عن المفتي والمستفتي واحكام المجتهدين
فان الطالب للحكم الله ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه الاجتهاد
قدس روحه وسمي باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية
لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل واحد من جزئيه وضع في اللغة
لمعنى واستعمل في العرف في معنى اخر كما تقدم بيانه ثم ان مجموع هذين اللفظين صار علما
على علم مخصوص فصار لهذا العلم بهذا الاعتبار تعريفان احدهما بحسب الاضافة والتركيب
وهو يتوقف على معرفة معاني الاجزاء التي تركب منها لانه متالف من تعريفات اجزائه لا
لا سبق له معرفة المركب بدون اجزائه وقد تقدم ذلك والثاني باعتبار كون هذين اللفظين
علما على هذا العلم وهذا لا التفات فيه الى الاجزاء لا من حيث دلالتها على ما وضعت لغة

وعرفا وانما الالتفات فيه الى الاستعمال الطارى هو كونه علما على العلم المخصوص اذا عرفت
هذا فنقول رسم العلم بهذا الاعتبار اما غير باعتبار كون مجموع لفظى اصول الفقه علما على ما ذكره
المص وهو العلم بالقواعد التى يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية فقولنا العلم جنس و
تقييده بتعلقه بالقواعد يخرج العلم المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد الامور الكلية التى يبنى عليها
غيرها وقوله التى يستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد التى يستنبط منها معرفة الهيئات
والصفات وتقييده الاحكام بالشرعية يخرج القواعد التى يستنبط منها الاحكام يخرج العلم
بالقواعد التى يستنبط منها معرفة الهيئات والصفات وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج
القواعد التى يستنبط منها الاحكام العقلية وتقييدها بالفرعية يخرج القواعد
التى يستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع حجة وجعل المص هذا
التعريف رسما لهذا العلم لانه تعريف له بالجنس والعوارض الخارجة عنه فان قلت هذا
الرسم ليس باعتبار العلمية فانه صادق على هذا العلم وان لم يعتبر صدق اصول الفقه
علية باعتبار العلمية او غيرها بل وان فرضنا عدم كونه علما نعم رسم له باعتبار غايته قلت
المراد بقوله باعتبار العلمية رسمه من غير الالتفات الى مدلول اللفظين المضاف
احدهما الى الاخر اعنى اصول الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف وكلا رسمه من حيث
هو مسمى باصول الفقه وح لا ينافى ذلك كون الرسم باعتبار الغاية قدس روحه ومعرفته
واجبة معرفة هذا العلم واجبة ووجوبها على الكفاية ينبغى ان الشارع تعلق غرضه
بحصولها لا من مباشر بعينه فاذا اتى بها بعض المكلفين سقط عن الباقين اما كونها واجبة
فى الجملة فلانه قد ثبت فى علم الكلام وجوب التكليف ووجوب العلم التصديقى بما وقع التكليف
به اعنى الاحكام الشرعية وذلك لا يتم الا بهذا العلم اذ العلم التصديقى بالاحكام انما يستفاد
من ادلتها وهى انما تبين فى هذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق وكلاهما
محالان واما كون وجوبها على الكفاية فلان ما لاجله وجبت معرفة هذا العلم هو الفقه
ووجوبه انما هو على الكفاية فلان ما لاجله وجبت معرفة هذا العلم هو الفقه ووجوبه

انما هو على الكفاية

انما هو على الكفاية فيكون هذا اولى بكونه على الكفاية لانه تابع والتابع لا يكون ا
اشد من متبوعه بالضرورة قدس روحه ومرتبته بعد علم الكلام
واللغة والنحو اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام فلان فى هذا العلم
يبحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها اشرها وذلك متوقف على
معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعى بدون معرفة الشارع و على معرفة
صفاته من كونه قادرا عالما مريدا مرسلا للرسول الرسل وعلى صدق الرسول
وعصمته وذلك انما يبين فى علم الكلام اذ هو المتكفل لبيان هذه الاحوال
الاصول فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام فكان بعده واما تاخره
عن علم اللغة والنحو فلان الادلة الشرعية التى يبحث عنها فى هذا العلم انما يستفاد
من الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف معرفتها على معرفة اللغة العربية وعلى
معرفة النحو لاختلاف معانى اللفظ الواحد العربى عند اختلاف حركاته
الاعرابية كما تقول ما احسن زيدا وما احسن زيد وما احسن زيد فان الاول
تعجب ومعناه شىء احسن زيدا والثانى خبر ومعناه ما صار زيد ذا حسن والـ
والثالث استفهام ومعناه اى خلق من اخلاق زيد احسن او اى
عضو من اعضاء زيد احسن ودلالة هذه الحركات على هذه المعانى انما
يستفاد من علم النحو فكان هذا العلم متاخرا عن اللغة والنحو واعلم انا
لا نريد بتاخر هذا العلم عن هذه العلوم انه متاخر عن جميع مسائل كل علم من
هذه العلوم بل على ما يتوقف عليها مباحثه فان المتكلم يبحث مثلا عن الا
عراض هل هى باقية ام لا وهل هى اللون البسيط عبارة عن السواد والبياض
خاصة او عنهما وعن الحمرة والخضرة والصفرة وهل يجوز خلو الجسم عن اللون
والطعم والرائحة ام لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل وامثالها اصلا فلا
يكون متاخرا عنها قال اقول لما ذكر تعريف اصول الفقه ووجوبه
ومرتبته شرع فى ذكر غايته والغرض المطلوب منه واعلم ان الشىء قد يراد

كتابخانه آستان قدس
ويژه خطى

قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراء ذلك فاته بل غايته هي ذاته
وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد
لذاته وقد يراد لامر اخر وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون
ذلك الامر هو الغاية الذاتيه والمتوسطات بينه وبين ذى الغايه
غايات بالعرض ولما هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية
استنباط الاحكام الشرعية منها كانت غاية هذا العلم هي الفقه اى
معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المطلوب منه تحصيل السعادة
الابديه والخلاص عن السعادة السرمديه لامتثال اوامر الله تعالى
والانزجار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة مقصود
لذاته والفقه داخل فى الغايه الذاتيه من هذا العلم ولا
امتناع فى كون بعض العلوم غاية لعلم اخر كما لا امتناع فى كونه الادلة
لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث
عنها ومباد لتلك المسائل وهى قسمان تصورات وتصديقات
فالمبادى التصوريه هي حدود اشياء يستعمل فى ذلك العلم وهى
اما حد موضوع العلم وحد اجزائه او حد جزئياته ان كانت له
جزئيات او حد اعراضه الذاتيه واما المبادى التصديقية
فهى مقدمات يتوقف ذلك العلم عليها وهى قد يكون ضروريه
وقد يكون كسبية يتكفل بيانها علم اخر يكون مسائل منه فالمبادى
التصوريه لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان ا
الناظر فى هذا العلم انما ينظر فى ادلة الاحكام الشرعيه فيجب ان
يكون متصورا لها قالوا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الا
حكام من جملة مبادى هذا العلم والا لزم الدور لان العلم

بثبوت

ل

لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها فلو توقفت هي
الادلة عليه دار وفيه نظر لان الا المستفاد من ادلة الاحكام
انما هو اثبات تلك الاحكام فى الصورة المعينة المخصوصة
على سبيل التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادى لما ذكروا
من لزوم الدور واما اثبات الاحكام فى صورها على سبيل الاجمال
فليس يستفاد من ادلتها بل هو معلوم بالظاهر من الدين وح لا
لا يلزم من كونه من مبادى هذا العلم دور وفى انحصار المبادى
التصوريه لهذه الاحكام نظر يعرف مما تقدم من تقسيم مبادى التصوريه
واما التصديقية فمن الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم
بادلة الاحكام الشرعيه وكونها مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان
معرفة الوجوب الشرعى بدون الموجب مع عدم معرفة صفاته تعالى لكونه فا
قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسوله وعلى ثبوت صدقه المتوقف على دلالة
المعجزة عليه والبحث فى هذه الامور انما يكون فى علم الكلام واما اللغة
والنحو فلان الادلة ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان
والاستفادة من الالفاظ انما يكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية من جهة
الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك والحذف
والاضمار وغير ذلك ومعرفة مدلولات الحركة الاعرابية والصيغ ا
المختلفة والتصاريف المتباينة بحسب الوضع وغير ذلك مما بين فى علم اللغة
والنحو
موضوع كل ما يبحث فى ذلك العلم عن عوارضه ا
الذاتيه وهى الاحقة لذاته او لجزئه او لعرض يساويه فانه كالتعجب والحركة
بالارادة والتحرك للانسان ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة

لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الا
لاجمال كالعموم والخصوص والامر والنواهي والمجمل والمبين وغير ذلك من العوارض
الذاتية للادلة لاجرم كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال
وانما قال على الاجمال لما عرفت انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث
دلالتها على الصور المخصوصة بل لا يبحث عنها من حيث هي ادلة للاحكام الشرعية
في الجملة كما تقدم واما المسائل العلم فهي المطالب التي في ذلك العلم
نسبة محمولها الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المطالب ا
المثبتة فيه بالبرهان كون الاجماع حجة والنص مقدما على القياس وما
شابه ذلك لما ذكر ان اصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه
والكيفيتين المذكورتين وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو في اللغة
يطلق على الدال وهو الناصب للدليل والذاكر له ويطلق ايضا على كل
ما فيه دلالة وارشاد واما بحسب العرف فقد عرفه المص بانه الذي
يمكن معرفته العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا وتعريف له بحسب غايته ومراده
بالعلم ههنا العلم التصديقي خاصة واشار الى ذلك بقوله اما اثباتا و
او نفيا اذ لو كان المراد بالعلم العلم التصوري او الشامل للتصوري و ا
والتصديقي لم يطرد لصدقه على الحد فان معرفته يفيد العلم بشيء اخر
وهو المحدود وليس بدليل وعلى سائر الماهيات الملزومة للاشياء
الاخر لزوما بينا فان معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست ادلة
بحسب العرف وهذا الحد غير منعكس لخروج الدليل الثاني بعد ايراد
الدليل الاول منه لانه لا يفيد معرفته العلم بشيء اخر لاستحالة
تحصيل الحاصل واجتماع الامثال مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة
صحلحان

وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما تعلق بالماهيات المركبة والمعرفة ما يتعلق با ا
الحقايق البسايط ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت والعلم ما يتعلق بالكليات
وينقسم الدليل الى لمي واني فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول
زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم ينتج ان زيدا محموم فقد
استدللنا على حمى زيد بتعفن اخلاطه وهو علة حمته والثاني الاستدلال
بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الاخر فالاول كقولنا زيد محموم وكل
محموم فهو متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدللنا بحرارة
على تعفن اخلاطه الذي هو علتها والثاني كقولنا زيد به حمى الغب وكل
من به حمى الغب فله قشعريرة فقد استدللنا بحاه المذكور وهي التي تنوب في
كل يومين مرة على قشعريرته وهما معا معلولا علة واحدة وهي تعفن الاخلاط وحصولها
خارج عروق وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين
دليل على وجود علته بالطريق الثاني ووجود علته يدل على وجود معلولها
الاخر بالطريق الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال
بالمعلول على العلة فهو اذن مشترك بينه وبين معنى الاول الشامل له ولقسيميه
اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدماته عقلية محضة
كما ذكرنا في الامثلة وقد يكون نقليا وهو ما يكون احدى مقدمتيه نقلية والاخرى
عقلية وذلك كسائر السمعيات فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا امر الفلاني قال
الرسول صلعم انه واجب وكلما قال الرسول صلعم انه واجب فهو واجب فالاول
والثاني عقلية وهل يتركب من النقليات المحضة دليل قال الاكثرون لا لان النقل
انما يكون حجة اذا كان المنقول عنه صادقا وكونه صادقا مقدمة عقلية
ويمكن ان يقال لما ثبت صدق الرسول في جميع اخباراته امكن ان يتالف من
تلك الاخبارات مقدمات مناسبة بنتيجة مطلوب ما وان كان لا بد من انتهاء
تلك المقدمات في اخر الامر الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور الا انه

لايلزم من انتهاء الى المقدمات العقليه ان لا يتالف منها دليل كما لا يلزم من انتهاء
القضايا النظرية الى القضايا الضروريه ان لا يتالف من النظريات دليل وايضا الدليل
ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي فالاول كقولنا كل وضوء
عبادة وكل عبادة يجب فيه النية ينتج كل وضوء يجب فيه النية والثاني كقولنا صلوة
الوتر يودى على الراحلة ولا شيء من الصلوة المفروضات يودى على الراحلة ينتج صلوة
الوتر ليست من الصلوة المفروضات وبعض الفقهاء عرفوا الدليل بانه الذى يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب جزئي جزئي وبالامكان يدخل الدليل الذى لم ينظر
فيه ولم يتوصل به فان عدم التوصل له والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا على كونه
مدلوله واحترز بالصحيح النظر فيه الى مطلوب الا انه ليس جزئيا واما الامارة فقد
عرفها الملم بانها التي يفيد معرفته ظن شيء اخر واشار الى ذلك بقوله والامارة ظنه
عطف على قوله والدليل ما يفيد معرفته العلم بشيء اخر والهاء في قوله ظنه عائد الى
شيء اخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن اختلف
الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من الكيفيات
الوجدانية التي يجدها كل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم
وغيرها من الوجدانيات واستدل فخر الدين الرازي على استحالة تعريفه بان العلم
لو كان معرفا لكان المعرف اما نفسه او غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا باطل
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشيء
يجب ان يتقدم على المعرف واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما في المعرفة على
نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان قسم الثاني من قسمي التالي فلان ذلك الغير
لا يعرف الا بالعلم لان ما هو غير العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا للعلم كان كل واحد
منهما معرفا لصاحبه وهو دور ويلزم كون كل منهما اعرف من الاخر واجلى
منه وكذلك يلزم ان يكون كل واحد منهما اعرف واجلى من نفسه وانه ممتنع وفيه نظر
فان المانع ان يمنع بطلان القسم الثاني من قسمي التالي قوله لان ذلك الغير

قلنا ان اردت انه لا يعلم الا بالعلم بمعنى انه يعلم بالعلم ... العلم هو فاسد ... ان اردت ان ذلك الغير لا يكون معلوما حتى يحصل صفة العلم ... المتعلق به في نفس ... بالمعلوم ... لا يلزم ان يحصل

اول

٧

جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم

اول جزء من الثاني ... يكون من المقصود المحض جعل مركب بهذا المعنى قال واعتقاد
المرجحان الى اقول الرجحان تارة يكون للمعتقد وذلك بان يكون احد طرفي الممكن اولى
بالوقوع من الاخر بان تحصل اكثر اسباب وجوده وشرايطه كنزول المطر عند وجود الغيم
بالرطب في الزمان المعهود بنزوله فيه فان نزوله يكون ارجح من عدم نزوله ثم
اعتقاد هذا الرجحان تارة يكون علما بان يكون جازما ثابتا مطابقا وتارة يكون ظنا
كما اذا تجرد عن الجزم فهو اذن جنس لهما وتارة يكون الرجحان للاعتقاد نفسه وذلك
بان يكون اعتقاد المعتقد اعتقاد نزول المطر واعتقاد عدم نزوله وكل منهما جائز
ولكن اعتقاد نزوله اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح ظنا لما عرفت ان الظن
اعتقاد راجح يجوز معه النقيض والاول وهو اعتقاد المرجحان جنس للثاني اعني الاعتقاد
الراجح الخالي عن الجزم كما بيناه واعلم ان اعتقاد المرجحان جنسا للاعتقاد الراجح الخالي
عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق بان يكون متعلق الاعتقاد الراجح ذلك الترجيح
بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون جازما او غير جازم
والثاني اعتقادا مقيدا بالرجحان والخلو عن الجزم قال ويجمع العلم الجزم اقول
الاعتقاد اما ان يكون جازما اولا والثاني الظن والاول اما ان يكون مطابقا او لا والثاني
الجهل والاول اما ان يكون ثابتا اي بموجب من حس او عقل او مركب منهما اولا والثاني
اعتقاد المقلد للحق والاول العلم فقد اجتمع العلم ثلثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد
ان الشيء يكون كذا مع اعتقاد ان لا يكون كذا والمطابقة والثبات قيل عليه ان
ذلك منقوض بالعلوم العادية كون الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما والاواني
... في بيوتنا عند غيبتنا عنها اشخاصا من تقدمين في علم المنطق والمعتمد
فان اعتقاد هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها فان الله تعالى قادر على
كل مقدور ... جاز ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا اشخاصا
موصوفين بالاوصاف المذكورة والجواب المنع عند علم الجزم بانتفاء هذه الامور
هو بالنظر الى العادة فان هذه الامور ممتنعة بالنظر الى العادة وان جاز وقوعها بالنظر

الاعتقاد

والمطابق ... لا ينقض بالعادات
لحصول الجزم ... ممكنا النقيض ...

حاشية قوله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء ... بالمبيح المنتقض بتسكين ... تعلق بالعدم مع المبيح النقض بتسكين ... ومعارض بوع من الاعتبار الى الآخر ... والتخيير الاباحة والوضع كالحكم على الوصف بكونه شرطا ... منه

الي ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى المتعلق لجميع الممكنات فان ذلك اعتبار اخر
مغاير للاول **قال الفصل الثاني** في الحكم الشرعي الخ **اقول** اختلف الاشاعرة في تعريف
الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب
هو اللفظ المتعدد به الافهام فالالفاظ خرجت الاشارات والعقود والنصب وبالمقيد
خرج المهمل وبقولنا المقصود به الافهام خرج كلام الساهي والنايم ونقض في طرده بقوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون وامثاله كقوله تعالى والله بما تعملون خبير فان الحد
المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما
شرعيا اتفاقا فزاد بعض المتاخرين في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء
والتخيير والاقتضاء هو الطلب وهو قد يكون للوجود مع المنع من نقيضه الذي هو
الوجود او مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون العدم وهو الترك مع المنع
من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهة والتخيير
الاباحة ونقض في عكسه بكون الشيء سببا وشرطا ومانعا كما يقول الدلوك
سبب للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة منها فان الحد المذكور غير
متناول لها ولا صادق عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم فيه لدفع هذا
النقض قوله او الوضع بحيث يندرج هذه الامور فيه فان كون الدلوك سببا
للصلوة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة منها انما هو بوضع الشارع وهذا الحد
بعينه هو المذكور في الكتاب ومن الناس من دفع هذا الاخير بان منع كون هذه
الامور احكاما شرعية بل هي اعلام الاحكام واخرون بانها عايدة بنوع من الاعتبار
الى الاول اعني الاقتضاء والتخيير فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب
الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب اتيانها الصلوة مع الاتصاف
بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها والى هذا اشار المصنف بقوله
وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول وفي عبارة المصنف نظر وذلك لكون انه قسم اقتضاء
العدم الى الحرام والمكروه والاجود تقسيمه الى التحريم والكراهة كما قسم اقتضاء الوجود الى

تكون

الوجو

٨

الي الوجوب والندب دون الواجب والمندوب وقال المخبر الاباحة ولم يقل
المباح وذلك لان الحرام والمكروه معروضان هذا النوع من الاقتضاء لا من جزئيات المقسم
المقابل المقسم اليها عوارضها اعني الكراهة والتحريم **قال** والواجب ما يذم تاركه الخ
اقول لما ذكر تعريف الحكم الشرعي واقسامه شرع في ذكر تعريف متعلقات تلك الاحكام
من حيث تعلقها بها وبدأ بالواجب لتعلق الطلب المؤكد بوجوده واعلم ان الوجوب
في اللغة يقال على الثبوت والاستقرار كقوله عم اذا وجب المريض فلا تبكين عليه باكية اي
استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق ايضا على السقوط قال الله تعالى واذا
وجبت جنوبها اي سقطت فالواجب اما الثابت واما الساقط واما في عرف
الفقهاء فالوجوب عبارة عما تقدم في تقسيم الحكم وهو الخطاب الشرعي المتعلق بافعال
المكلفين باقتضاء الوجود المانع من العدم فالواجب هو الفعل الذي تعلق به الوجوب
وقد كان هذا القدر كافيا في تعريفه وكذا متعلقات باقي اقسام الحكم فان القسم السابع
مع تقدم تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس للاحكام كاف في تعريفها لكن المصنف لم يكتف
بذلك بل جرى على عادة اهل هذا العلم في ذكرهم رسومها المنقولة عن اوايلهم واجود رسوم
الواجب ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه
فقولنا ما يذم اجود من قولنا ما يعاقب لان الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح
ذلك في وجوبه واحسن من قولنا ما يخاف العقاب على تركه لان ما يشك في وجوبه يخاف
على تركه عند الشك في وجوبه وقوله شرعا احتراز عن الواجب العقلي الذي يذم تاركه عقلا
عند من يقول به وقوله على بعض الوجوه ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية
فانه يذم تاركه على بعض الوجوه وهو ما اذا تركه في جميع وقته والواجب المخير اذا خل
بجميع الخصال والكفاية اذا ترك المكلفون باسرهم وهذا المرسوم ارتضاه فخر الدين الرازي
واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعترض عليه بانه غير مطرد فان الناسي والنايم والمسافر وغيرهم
من ذوي الاعذار الذين يجب عليهم الصوم مثلا لا يذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه مع
... بانتفاء اعذارهم فان اجيب بان الوجوب بالنسبة الى ذلك المتعذر انما يسقط بالنوم

ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان كل واحد
من المخير والموسع الامر الكلي وفي الكفاية
فعل كل واحد يقوم مقام الآخر فكان كتاركه
فاعلا له او يراد في الحد لا الى بدل ويراد به
الفرض والمحتوم واللازم منه

والسهو والسفر قلنا فالواجب على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله في آخر
الوقت وبفعل بدل له فلا حاجة الى التقييد فيها كما لا حاجة الى التقييد في النائم والساهي
والمسافر وحذف المص من الحد المذكور هذا القيد اعني قوله على بعض الوجوه لذلك واقتصر
على قوله بلوم مع حذف قوله شرعا لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فيذم تاركه
عقلا ولا يرد عليه النقض في عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع
ان تاركها لا يذم لان الواجب في المخير الامر الكلي الصادق على الخصال المتعددة فاذا اتى
المكلف كان اتيا به فلا يتحقق تركه للواجب مع اتيانه بخصلة من الخصال وان ترك الباقيات
وكذا القول في الموسع فان الواجب عليه ايقاع العبادة في الوقت وهذا الامر كلي صادق على
ايقاعها في اول الوقت ووسطه وآخره واما الواجب على الكفاية ففعل كل واحد من المكلفين
قائم مقام الناوين لحصول الشارع وهو وقوعه من مكلف ما وكان التارك للفعل فاعلا له
باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو وقوعه من غيره واذا اردنا دفع النقض من غير تكلف
جوابه زدنا في الحد المذكور قولنا لا الى بدل واعلم انه كان ينبغي ان يضاف الى قوله في
الحد المذكور ما يذم تاركه قوله على تركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه على المباح بل على الحرام اذا
تركه تارك واجب او فاعل محرم آخر والحذف المص من الحد لفظ شرعا لم يبق مراده الصدق
على شيء من الافعال المباحة والمكروهة والمندوبة فان تاركها قد يذم باذن من الشارع على تركها
اما لتعلق غرض الذام به باشتغاله لامر دنيوي او لكونه كافرا في تركه ذلك حرامها اذا توهم
من اقاعم ان الذم قولا وفعلا وترك فعل ينبغي من انضمامه حال الغير والاقتناع الخاص المنزله
ومرادف الواجب اللازم والمحتوم والفرض خلافا للحنفية جعلوا الفرض ما يثبت بدليل قطعي
والواجب ما يثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض التقدير قال الله فنصف ما فرضتم اي قدرتم
والوجوب السقوط وخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لان الذي علم منه تعالى
انه قدره علينا وهذا الكلام للحنفي على المناسل طريقه فان الفرض التقدير سواء كان طريقه مع قيام
علما او ظنا كما ان الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة في الاصطلاح
قال والمحظور هو الذي يثاب في الواما المواسي ويقال اليه على ماكثرت اماله كما نقال الى

درا دو لحرام والمزجور عنه المعصية الكبيرة فتح

9

محظور اي كثير الاثام واما بحسب الاصطلاح فقد عرف المص بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد
لصدقه على الافعال المباحة والواجبة اذا ذم فاعلها الشارع من غير استحقاق كما قلناه في الواجب
وكان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان الذم على الفعل والا لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة
والمباحة الغير المحظورة اذا صدرت من فاعل محرم او تارك واجب ويراد به الحرام والمزجور عنه بمعنى
ان الله تعالى زاجر عنه والمعصية اي فعلها كرهه الله تعالى على راي اصحابنا والمعتزلة فانهم كانوا
للمعاصي وعند الاشاعرة ان المعاصي فعلها نهى الله عنه والذنب وهو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة
والمؤاخذة والقبيح ومعناه الذي على صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم او الذي نهي عنه شرعا
وتمام البحث في ذلك والمندوب وهو المرجح الى آخره هذه التعريفات متعلقات بافعال الاحكام
فالمندوب في اللغة مأخوذة من الندب وهو الدعاء الى المهم ومنه قول الشاعر لا يسألون اخاهم حين
يندبهم في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة عما ذكره المص وهو المرجح فعله مع جواز
تركه فالراجح فعله جنس له وللواجب وبقيده بجواز تركه فصل له يفصله عن الواجب وفيه نظر لان انواع
المرجحات كثيرة محلول فان اراد واحدا منها بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع او غيره
علم ايانه لا صادق عليهم بالجد اذ المقصود بالحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد
فان للفعل المرجح باعتبار كونه مراد التحصيل باعتبار مصلحة دنيوية او دفع مفسدة او باعتبار كونه
مشتهى كالاكل والمذهب والوقاع قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا واعلم ان
لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم استحقاق الشيء لفعله
توجب الذنب وهذه معان مختلفة وليس في اللفظ ما يدل على احدها فتحقق الاجمال وهو غير
جائز في الحدود وايضا فرجحان الفعل قد يكون على الترك وقد يكون على فعل آخر فالاجمال متحقق على
هذا الوجه ايضا ويقال للمندوب المرغب فيه لان الشارع رغب المكلف على فعله والثواب والنافلة
ومعناه انه طاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم والسنة وهو ما يدعوها كونه طاعة
غير واجبة ولفظ السنة في العرف يختص بالمندوب لحسن قولهم هذا الفعل واجب او سنة وبعض
الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كلما علم وجوبه او ندبه بامر النبي عم
او بادامته واستمراره على فعله فان السنة مأخوذة من الادامة ولهذا يقال الختان من السنة ولا يراد به

فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب والتطوع والسنة
فهو ما يساوي وجوده وعدمه نوعا يرجح
والحلال والطلق والمكروه هو الراجح تركه
ولا عقاب على فعله ويطلق على الحرام وترك
الاولى لاشتراك

وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهو في العبادات ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة على الاول فاسدة وفي العقود ترتب اثر السبب عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبارين وهو مرادف للفاسد هنا والحنفية جعلوا الفاسد مخصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة
امين

انه غير واجب والاحسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى انفاعه واما المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان بسره واما في العرف فقد عرفه المص بانه يساوي وجوده وعدمه وكان ينبغي ان يضم اليه قوله في انه لا صفة له زايدة على حسنه في النظر الى خطاب الشارع اذ لولا تعيين ما فيه التساوي لم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة ويقال للمباح الحلال والطلق والجايز واما المكروه فهو في اللغة ماخوذ من الكراهة وهي الشدة في الحرب واما في العرف فقد عرفه المص بانه الراجح تركه ولا عقاب على فعله فقوله الراجح تركه جنس احد الحرام وقوله ولا عقاب على فعله يخرج الحرام ف مستقض في مراده بالحرام اذا عفى الله عن فاعله وبالمحرمات الصغاير فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها تقع مكفرة وهو على لفظ المكروه مشترك بين قلبه حان ما نفي عنه نفي نهي به وما هو علم واعلى او دل على تركه جنس من فعل وان لم يكن على فعله عقاب والخطاء وهو ترك اللاولى كترك النافلة وسمي تركا مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة القصد في فعلها قال البحث الرابع في تقسيم الفعل الى اقول عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا والاوايل بانه مبدا التغير في اخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجود وتقسيمه بكونه من وجوه متعددة والذي ذكره ههنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقاسيم التي ذكرها المص كذلك من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان فانها عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين وتلك الافعال الموصوفة بهما قد يكون من العبادات وقد يكون من المعاملات فالمص عرف الفعل الموصوف بالصحة من حيث انه موصوف بها اذا كان من العبادات باعرفه المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقال الفقهاء انه ما اسقط القضاء وفايدة الخلاف تظهر في الصلوة مع ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على تقدير الاول لكونها موافقة الشريعة من حيث هو متعقد ظنه والقضاء وجب بامر جديد وباطلة على التقدير الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويرد على الطرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالاحسان مثلا وعكس وعلى الثاني ما لا قضاء له من النوافل كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء نفسه ومن النوافل بجز الهيئة فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها بالصحة واما اذا كان من العقود فالصحيح منها وهو ما ترتب اثره اي ما حصلت منه والغرض المصمنه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري.

وهو ما يستحق فاعله المدح والذي لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم وقد يكون حسنا وهو الذي ليس لفاعله والذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم وهو قول وفعل او ترك قول او ترك فعل مبني على ايضاع الغير والحق بها عقليات خلافا للكاشعرية فانه والعلم الضروري بقبح الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان العلم وهذا الحكم بديهي لا يتوقف على الشرايع ولانه لولا ذلك لصح اظهار المعجزة على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق النبي فينتفي طريق الشرع ولجاز الكذب على الله تعالى فيبطل الوثوق بوعده ووعيده فيسقط فايدة التكليف ولانه يودي الى الافحام لانا نعلم قطعا احتيار العاقل الصدق لو خير بين الكذب مع تساويهما في كل جهة
منه

والثمن الي البايع فما افاد ذلك فهو صحيح واما الباطل فهو مقيد بها قابل الصحيح فيما فهو العبادات عند المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وعند الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي لم يحصل الغرض المقصود منه وهذا التعريف اعني التعريف الصحيح في العقود غير مطرد لصدقه على ما لا يوصف بالصحة كترتب اثر السبب الفعلي عليه مثل ترتب الشبع على الاكل والري على الشرب وكترتب بعض الاشياء الشرعية عليه كترتب وجوب الحد على الزنا وترتب القصر على الخوف ومنه ظهر عدم اطراد التعريف الذي كون للباطل متفاوتا ويرادف الباطل الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله كبيع الحصاة وهذا تكلف لا حاجة اليه الا انه لا حرج في الاطلاق وفي عبارة المص نظر وذلك ان الضمير في قوله وهو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو لفظ اولى مصله يوصف فان كان الاول كان قوله بعد ذلك وفي العقود ترتب اثر السبب عليه يقتضي تعريف الفعل الصحيح في العقود بترتب اثر السبب عليه وهو فاسد لعدم صدقه عليه ووجوب صدق المعرف على المعرف وان كان الثاني قوله والاقرب في العبادات ما وافق الشريعة يقتضي تعريف وصف الصحة بذلك وهو ايضا باطل بمثل ما قلناه من الجواب انا نختار شقا ثانيا وهو ارجاع الضمير الى الفعل الصحيح فلا يرد شيء اصلا قال الثاني الفعل قد يكون حسنا الى اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له يوصف بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الانسب تقديمه على القسم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم عام لانه يشتمل فعل الله وافعال المكلف باسرها ولا كذلك موضوع التقسيم الثاني فانه لا يتناول ما يمكن وقوعه على وجهين من افعال المكلف ولهذا قال في الاول الفعل وقد يوصف بالصحة ولفظة قد ليل على التقليل اما الحسن فله عند المولف تفسيران احدهما الفعل للقادر عليه والعالم بان يفعل وثانيهما الذي لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم واما القبيح فله تفسيران بمقابلة تفسيري الحسن وهو اما ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والمدح قولا وفعلا وترك قول او ترك فعل يبنى عن اتضاع حال الغير والايضاح المطابق المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لذي المروة والثاني كالضرب له والثالث كترك رد السلام والرابع ترك القيام مع اهليته لذلك وقيل على تفسير القبيح المذكور انه الذي.

يريدون بقولكم ليس له ان يفعل فان ذلك صادق على العاجز عن الفعل بالنسبة الى المشي وعلى القادر
الممنوع منه حسا كالمقيد وعلى القادر الحلي مع نفرته وعلى القادر المرخوص فيه شرعا والاول غير مراد
قطعا ولا الثالث لانه قد يكون حسنا كشرب دواء الكريه عند الحاجة والاخير يلزم عوده الى الشرع وانتم
لا يقولون به ولا القدر المشترك بين هذه المعاني لا سائر بالمعنى الاول سلب القدرة وهو عدمي والمعنى
الرابع ما تعاقب على تركه وهو الوجودي ولا يشترك بين النقيضين وايضا المراد بقولكم استحقاق الذم
فانه قد يقال اللائق انه يستحق الوقت بمعنى اعساره اليه ويلائمه لكن انه يستحق بحسب قالوا الحسن ما لم يكن على
صفة المساواة يملك بمعنى انه لحسن منه ذلك والاول ظاهر الفساد والثاني انه يلزم منه الدور لتوقف معرفة
الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم وبالعكس واجيب
بمنع الحصر والاقسام المذكورة فان المراد ليس ان يفعل من حيث الحكمة لا يتقدم من الذم والاستحقاق
بمعنى الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر لاثره واعلم ان الاول من تعريفي الحسن اخص من الثاني لصدق الثاني
على القبيح لذاته لا لصفته فانه ليس له صفة موثرة في استحقاق فاعله الذم وكذب الاول عكسه اذ ليس للفاعله
عليه العالم بحاله ان يفعله وتعريف القبيح بالعكس فان الاول منهما وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل
لما كان قبيحا لذاته ولصفته وهو ليست صفة موثرة في استحقاق الذم لا يصدق على ما قبح لذاته وقد ظهر
من هذا ان كل واحد من التعريفين الثاني للحسن والاول للقبيح لكن الاول في طرده والثاني في عكسه
اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبيح قد يراد بهما ملايمة الطبع ومنافرته كما يقال لملايم الطبع انه
لذيذ انه حسن ولما ينافر الطبع منه انه قبيح وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح والذم وهو محل
النزاع بين المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه عقلي وان الاشياء اما حسن وقبيح لكونها على
وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها المدح او الذم وتلك الوجوه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل العقل
بادراكه ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى ما عدا الشرع كقبح صوم يوم العيد ووجوب الصوم الذي قبله
وهذا هو مذهب الامامية والاوايل من المعتزلة ذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انما هو لذواتها لا لما
صفاتها ولا باعتبار وجوه تقع عليها وخالف الاشاعرة في ذلك فذهبوا الى ان الحسن والقبح سمعيان
وان العقل لا يكون حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون قبيحا اذا نهى الله عنه ولو امر الله تعالى بالقبيح انقلب

حسنا ولو نفي عن الحسن لانقلب قبيحا والمختار الاول لنا وجوه ذكرها المص في هذا الكتاب منها الاول
انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف والعلم ورد الوديعة وقبح الكذب الضار
والجود والظلم والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصاحف وامر الزمن بالطيران
والتكليف المتضمن الوزن الطيران في الهواء وان صدر منه ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير ملاحظة
الشرع والا لحكم به منكرو الشرايع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام
الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك
الثاني لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء ولو لم يقبح من الله شيء لصح اظهار المعجزة
على يد الكاذب وذلك يوجب امتناع العلم بصدق المحق وينتفي الفرق بين النبي الصادق والمتنبي
الكاذب عند المتكلمين فسقط فايدة النبوة والغرض المهم منها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها
وامتثال اوامره ونواهيه باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك
التقدير لعدم دلالة العام وهو ظهور المعجزة التي تشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو
الصادق وذلك باطل بالاتفاق الثالث لو لم يقبح من الله شيء لصح منه وقوع الكذب في اخباره
وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فايدة التكليف لان الغرض المهم منه تعويض المكلف
الثواب وذلك لانهم ان لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا
بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم كون الطاعة طاعة
بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على
فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او ثوابا وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف
فيما وعد الله تعالى على فعله الثواب ان يكون معصية وفيما توعدنا العقاب على فعله ان يكون طاعة
وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا فيمتنع حرفه بشيء من الاحكام وذلك
باطل اتفاقا الرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء عم والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون مستحقا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي صلعم
من المكلف ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك والا اعلم صدقك الا بالنظر الى
معجزتك والا انظر في معجزتك الا اذا وجب علي النظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك

اضطراريه فينتفي الحسن والقبح العقليان ولقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب المنع من صغرى القياس وقد ذكرنا ما في كتبنا الكلامية والسمع مناول كما ذكرنا في نهاية الوصول

مس

لبس حجة فينقطع صدق النبي صلى الله عليه السلام الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل
اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين في جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والاخر صدقا
يختار الصدق والثاني باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان الثاني فهو معلوم بالضرورة
فانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي له في جميع ما عدا كونه صدقا **قال** احتجوا
بان افعال العباد الخ **اقول** لما ذكر الحج على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها وهي حجتان الاشعرية احديهما
عقلية والاخرى سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان نقول افعال العباد اضطرارية ومتى كانت
اضطرارية امتنع الحسن والقبح العقليان فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على
الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف والثاني يلزم الاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا
لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله او من الله تعالى والاول محال والا لانتقل الكلام الى فعل ذلك
المرجح فانه ان لم يتوقف على مرجح لزم استحالة الجعو كما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان توقف فان كان
ذلك المرجح الاخر ان كان من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى فاذا فعل المرجح وجب الفعل
وان لم يفعل امتنع الفعل ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية
فتقريرها ان نقول لو كان الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب لازم للوجوب على تقدير تركه
والحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام لم يتوقف على بعثة الرسول فيتحقق قبل الشرع فيتحقق
لوازمها اعني التعذيب والذم والمدح واما بيان بطلان الثاني فلقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه نفي حق التعذيب من دون بعثة الرسول والجواب عن الحجة الاولى بالمنع
من صغرى القياس وهي كون افعال اضطرارية وما ذكره من البيان فهو باطل لجواز ترجيح القادر احد
الطرفين اعني الفعل والترك على الاخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في ايضا
لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتاويل المقدم السمعية لما ذكره
المص في كتابه المسمى نهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية او يحمل الرسول على اشارة
الى العقل للمناسبة بينهما باعتبار المشاركة في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين
لمخالفتهما الاصل من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انه صار لما قام ما دل عليه ثبوت
الاحكام بالعقل ابيح من اجراء اللفظ على ظاهره ونعاين ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم اما العقليان

فقط اذا العقل

شكر النعم عقلا لعلم الحسبة البشر لعدم الفرق بينهما عقلا والثاني باطل لالزام افحام الانبياء فالمقدم مثله ولانه يعلمون بالعقل لانه دافع للخوف احتج الاشاعرة بان الوجوب لا لفائدة عبث والفائدة ان كانت عاجلة فهي منتفية لان الحاصل التعب وان كانت آجلة امكن ايصالها بدونه فكان عبثا والجواب بانا لا نحتج لكونه شكرا ولا نستلزم فائدة اخرى والالزام البسه ولم لا يجوز ان يتوقف آجله فلا يمكن ايصالها على جهة الاستحقاق من الشكر

مس

12 فقط اذا العقل لا يقتضي ترتب العذاب على ترك الواجب وانما المقتضي ترتب الذنب على كل واحد
منهما واما الشرعيان فلانه لو قد يعفو عن تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان بذلك عن الوجوب
والتحريم فان قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب قلنا فالاية لا تدل الا على نفي
التعذيب لا على نفي الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمكم وح لا يدل على نفي الوجوب وايضا اللازم
من نفي التعذيب الى غاية معينة وهي بعثة الرسول نفي التعذيب بعدها مطلقا لاحتمال التعذيب
قال مسئلتان الاولى لو لم يجب الخ **اقول** الذي للتفريع والمسئلتان المذكورتان بحث الاشاعرة
مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم قول المعتزلة الحسن والقبح والوجوب العقلي فهما فرعان على هذا القول
واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة
احتجت الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكرها المص في هذا الكتاب منها ثلثة الاول لو لم يجب شكر
المنعم عقلا لم يجب المعرفة بالله تعالى عقلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح
قاضي بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما فيجب تساويهما في حكم العقل بعض فاذا لم
العقل بوجوب الشكر فيهما استحال ان يقضي بوجوب المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح او هو
محال واما بطلان الثاني فانه يلزم افحام الانبياء لانهم اذا اظهروا المعجزات كان للمكلف ان
يقول لهم لا يجب علي النظر في معجزتكم فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام واعلم ان في كلام
المص موضع النظر وذلك انه جعل عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوما لعدم
وجوب المعرفة مطلقا واستدل على اللازم المذكور بعدم الفرق بينهما وهو لا يدل على اللزوم
المذكور بل ان دل فانما يدل على لزوم وجوب معرفة عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم من الاول
ولم يستلزمه لعدم استلزام العام الخاص وليس باطلا حتى يستدل ببطلانه على بطلان
ملزومه اعني عدم وجوب الشكر المنعم عقلا بالضرورة في قولنا لو لم يجب شكر المنعم عقلا
بالضرورة بيانا لكيفية لزعم التالي المذكور للمقدم ولا يكون جزءا من المقدم والتالي الثاني ان
وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علما ضروريا الثالث انه دافع للخوف وكلما كان دافعا
للخوف يكون واجبا عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المواخذة على ترك الشكر فيحصل له
خوف وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى وهي ان كلما كان دافعا للخوف فهو واجب

ومعتزلة بغداد الى الحرم [illegible] الى الحسب اضطرارا قبل ورود الشرع وذهب معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري في الحكم لانها منفعة خالية عن امارات المفسدة لا ضرر على المالك فوجب حسنه كالاستظلال بحائط الغير احتج المانع بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه فيكون حراما وجوابه ان الاذن معلوم عقلا كالاستظلال
للعقل

عقلا فهو معلوم بالضرورة واحتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا بالعقل لكان وجوبه اما يكون لا لفايدة او لفايدة والثاني بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي الثاني فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا وكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الفايدة اما ان يكون عايدة الى الله تعالى او الى الشاكر والاول باطل لاستغنائه تعالى عن كل شيء واستعلائه عن جلب النفع ودفع الضرر الثاني باطل ايضا لانها اما ان يكون عاجلة او اجلة والاول باطل اذ العاجل الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني باطل ايضا لامكان ايصال تلك الفوايد الاجلة بدون توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فايدة اخروية على الشكر بحيث يترتب الوجوب عليها والجواب ان وجوبه لكونه شكرا لانعام من غير ملاحظة فايدة والا لزم التسلسل لان تلك الغاية يكون مطلوبة لغاية اخرى والاخرى لاخرى وهكذا الى ما لا نهاية له وانه باطل او نقول لم لا يجب لفايدة اجلة ولا يكون بتوسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق لا يكون الا بتوسط الشكر او لفايدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل في العاجل بسبب تجويز الذم الآجل بتركه والمعنى ان يقال ان اردتم بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فذلك امر لازم له لذاته او لصفة لازمة لذاته كحسن الصدق وقبح الكذب ومقابلة الوجود للعدم وبالعكس فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون لفايدة او لا لفايدة قلنا انه لفايدة هي دفع الضرر الذم اللاحق له بتركه وجلب نفع المدح الحاصل بفعله واما الترديد في نفس الوجوب فانما يتوجه اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث هو صادر عن الله تعالى فيقال ايجاب الله تعالى الشكر اما ان يكون لفايدة او لا لفايدة ويسوق الكلام الى اخره **قال** ذهب جماعة من الامامية

اقول هذا هو البحث الثاني من البحثين اللذين بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم القول بالحسن والقبح العقليين وهو البحث عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع واعلم ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون اضطراريا اي يضطر اليه في معاشه بحيث لا يمكن حيوته من دونه كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول الفاكهة واستعمال الطيب وما شابههما والاول يجب القطع بعدم تحريمه الا عند من يجوز التكليف بالايطاق واما الثاني فاما ان يدرك بضرورة العقل حسنه وقبحه كالصدق النافع والكذب

معنى ان الاسان كاف في سقوط التعبد واما يحصل ذلك لو اتى المكلف مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا ومع ذلك لا يمكن ذلك الا ان يوقعه المكلف على وجه المطلوب منه وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء وعدمه اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات اما ما لا يمكن وقوعه الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به
منه

١٣

الضار بالحسب اولا والثاني هو المقصود هنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي بن ابي هريرة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها محرمة وذهب معتزلة البصرة وطايفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو علي الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى انها على الوقف بل الوقف ثم فسره قوم بانه لا حكم فيها اصلا ودل على هذا التفسير ابن لبيس وتبايل قطعا بعدم الحكم واخرون بانا لا ندري هل فيها الحكم او لا ولو علمنا ان فيها حكما لم يظهر هل هو تحريم او اباحة واختار المصنف المذهب الثاني وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسن البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارة المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظاهر واما خلوه عن امارات فلانا انما نتكلم على تقديره ولا انه لا ضرر على المالك فيه فبين واما كونه مبيحا كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانا نجد حسنا الاستظلال بحائط الغير لكونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نفعا خاليا عن امارات المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات لدوران الحسن معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود الحكم عند تحقق العلة واعترض بمنع الحكم في الاصل اعني حسن الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا بالاوصاف المذكورة وتحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل دون الفرع او وجود مانع عنه في الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا اي بدليل العقل كالاستظلال بحائط الغير والفرق بين الشاهد والغائب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق يبطل القياس والحاصل قول المصنف فوجب حسنه الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا ولو قال حسنها بحيث يرجع الى الاشياء او الى المنفعة كان احسن **قال** الثالث الفعل قد يكون مجزيا

اقول هذا تقسيم ثالث للفعل باعتبار كونه مجزيا وكونه غير مجزي ولما كان مورد هذا التقسيم اخص من موردي التقسيمين اللذين بعدهما اخره عنهما واعلم ان العبادة يوصف تارة بكونها مجزية كالصلوة الجامعة للاركان والشرائط وتارة بكونها غير مجزية كالصلوة الخالية عنهما او عن بعضها

انصار بالحس

وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مستتبعا لحكمه
وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة واما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة
فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا تقرر هذا فنقول معنى كون الفعل
مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يكون الفعل كذلك اذا وقع على الوجه المشروع
وقال قوم الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء ورد بان سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء
معارض بان المكلف اذا اتى بالفعل مجردا عن بعض الشرايط ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك
الفعل غير مجزئ فاجيب بان المسقط للقضاء ههنا انما هو الموت لا الفعل فلا يصدق على الفعل
انه مسقط للقضاء مع انه غير مجزئ قال الرابعة الواجب الى اخره اقول موضوع هذا التقسيم اخص
من الذي قبله فلهذا اخره عنه وذلك لان موضوع التقسيم السابق العبادة مطلقا وهي اعم
من كونها موقتة او غير موقتة وموضوع هذا التقسيم العبادة الموقتة واعلم ان العبادة
الموقتة قد يوصف بكل واحد من هذه الاوصاف اعني الاداء والقضاء والاعادة لانها ان اتي
بها في وقتها المحدود سمي ذلك الاتيان اداء وان اتي بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من
الخلل كتجرده عن شرط معتبر او اقترانه بامر مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فالاداء اعم من
الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا
باتيان اخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت
فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه لصدقها مع الاداء
دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت في خارجه وصدق
كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا باتيان اخر واعلم ان المصنف جعل مورد التقسيم الواجب
خاصة ونحن لما راينا ان بعض المندوبات متصفة بالاوصاف المذكورة جعلنا مورده
العبادة ليكون شاملا للجميع قال وقد يعصي المكلف الى اخره اقول هذه فروعات
اخر على ما تقدم الاول اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول
وقته ولم يفعل فيه فان فعله في وقته عصى بالتاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعين
اول الوقت للاتيان فلو اخره وعاش الى وسط الوقت او اخره واتى به فيكون قضاء لتعين

اي ان قصر في وقته يسمى الاتيان اداء وان كان بعد وقته المضيق والموسع يسمى قضاء ولكن يعمل ما بيناه من الخلل يسمى اعادة
منه

اذا اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعله فيه الى الحال مات ثم فعله اخره وعاش فالعاصي يصير قضاء وليس بمعيد لظهور بطلانه ولو اخر مع غلبة السلامة ثم مات فجاة لم يعص
منه

وقد سبب علمه

وقد سبب علمه ظنه والا لم يعص بالتاخير منه وهو يظن بقاءه اداء او فعله خارج ذلك الوقت
المتعين كان قضاء اذ لا يعني به الا ما فعل بعد وقته المعين وليس بحق لان حكم الظن مشروط
باستمراره ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار وينبغي الحمل على ما كان عليه
قبله الثاني لو اخر المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه السلامة والبقاء
الى ثانيه فاتفق موته لم يعص وقيل بل دخول الثاني الوقت المعيص بعدم علم وظنه بتعين
اول الوقت له قال ثم ان القضاء الى اخره اقول العبادة لا يسمى قضاء الا اذا حصل سبب وجوب
ادائها ولم تود وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق الوجوب ولم يفعل الواجب كالصلوة
المتروكة عمدا من غير حاجة وغيرها فان فعلها فيما بعد يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب
وهو على اقسام لان عدم تحققه اما ان يكون لامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النايم
طول وقتها فان طلب صدور الصلوة عنه في حال نومه ممتنع شرعا او كون الحيض مانعا
الصلوة انما يستفاد من الشرع او للامتناع كالمسافر اذا علم قدومه الى اهله قبل زوال الشمس
فان تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا وكالمريض اذا علم برؤه قبل الزوال الا ان المسقط
للصوم عن المسافر مستند اليه نفسه لان السفر فعل باختياره ولا كذلك المريض لعدم استناد
المرض اليه وفي جميع هذه الاقسام يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب فيها كالدلوك للصلوة
والشهر للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث زعم ان الوجوب يتحقق في هذه
الصورة وهو خطا فان الحايض مامورة بترك الصيام فكيف يكون واجبا عليها وانما
قيد بالمسافر بعلمه بالتقدم قبل الزوال لان المسافر عندنا لا يصح منه صوم رمضان وانه اذا قدم
الى اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا امسك واجبا وصح صوم ذلك اليوم واما الجمهور فلما كان
من مذهبهم صحة صوم المسافر شهر رمضان لم يحتاجوا في التمثيل به الى القيد المذكور هذا في
قضاء الواجب واما قضاء النوافل فلا يتحقق منه ذلك قال الخامس الفعل فيكون منهيا الى اخره اقول هذا
تقسيم اخر للفعل باعتبار امر خارج عن القيام المقتضي للمنع منه وعدمه وهو يتقسم الى الرخصة والعزيمة
واعلم ان العزيمة في اللغة مشتق من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له
عزما وسمي بعض الرسل عليهم السلام اولي العزم لتاكيد قصدهم في اظهار الحق والهدى واما في الاصطلاح

انما تسمى عند وجود سبب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة عمدا او مع عدم الوجوب لامتناعه عقلا كالنايم او شرعا كالحايض او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال والمريض
منه

وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع او جاز تركه او هو الى ... رخصة ... خوف الهلاك
منه

ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح والجنس المخصوص على بطلانه والمخصص اما ارادة المختار
او سبق المعنى حال خطور اللفظ ثم اختلفوا فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله تعالى واختلاف السنتكم والوانكم وليس المراد
الجارحة المخصوصة لاتفاق فيها بل القصد منها اللغة تسمية للشيء باسم السبب ولافتقار الاصطلاح الى سابقة وابو هاشم على انها اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا
بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف
من

فهي عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع فيه كصلوة المخفي ونحوها واما الرخصة فهي في اللغة اليسر
والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واصطلاحا عما جاز فعله مع قيام
المقتضي للمنع منه قيام الاصل للشيء رخصة لان جواز فعله لم يقترن لما يقتضي المنع منه ومتناول
الميتة في المخمصة رخصة لان جوازه اقترن بما يقتضي المنع منه وهو تحريم الميتة وقد يجي الرخصة كتناول
الميتة عند خوف الهلاك من الجوع فان اسقاء المهجة وحفظ النفس واجب وهو من هذه الحيثية عزيمة
لان حفظه اذ لم تقم دليل على استبقاء المهجة وحفظ النفس نعم هو رخصة من حيث اسمه المشعر بالميت
المحرم وقد يكون الرخصة تركا كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر والاسعد
الحد المذكور بذلك للرخصة في عكسه لان المقسم بالحد هنا انما هو الفعل لانه بالحد شرط تقييده لو
اردنا تعريف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما شرع مع قيام المقتضي للمنع
منه واللازم في قول المص كالتناول عند خوف الهلاك للعهد والمراد به تناول الميتة المتقدم ذكره قال
المقصد الثاني في اللغات وفيه فصول الاول في الوضع اقول قد عرفت فيما تقدم ان من جملة مبادي
هذا العلم القسم الذي هو مستفاد من اللغة ولهذا اسند المص على الوجه الكلي واعلم ان اللفظ
اللغوي ما خوذ من لغى يلغى اذا لهج بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى واللفظ ما يلفظه الانسان
ويخرج به الاشارة والمفهوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب
وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون منه حالحم وهذا الحد مبني على مذهب اليه المحققون
من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع او باسم الوضع خلافا لعباد بن سليمان
وما عرف المعتزلة حيث ذهبوا الى دلالة اللفظ على المعنى لذاته واطبق المحققون على بطلانه
والا لاهتدى كل واحد الى كل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه لولا المناسبة
الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيحا
من غير مرجح وانه محال والجواب بالمنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح بلا مرجح دوام
السببية ذات اللفظ وذات المعنى نفي المرجح مطلقا والمرجح لعله ارادة الواضع القادر
المختار الذي من شأنه ترجيح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال خطور اللفظ بالبال في
سائر في حق غير واجب الوجود ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ لمعنى كان البحث فيها متعلق

اما بالوضع

اما بالوضع وهو اللفظ والموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذي يحصل اللفظ بالمعنى او الزمن
من الوضع والمص اشار الى ذلك بالبحث عن تعيين الواضع لانه على الوضع وقد اختلف الناس فيه
مذهب ابو الحسن الاشعري وابو فورك وجماعة من الفقهاء على ان الواضع هو الله تعالى والعلم
بوضعه مستفاد من التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف سمعها واحد
او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين وذهب ابو هاشم
واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او جماعة انسوا على وضع هذه
الالفاظ بمعانيها ثم عرف الواضعون ذلك الوضع بالقراين والاشارات كالاطفال وقال ابو اسحق
الاسفرايني ان القدر الضروري الذي به يقع الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف
القاضي ابو بكر والغزالي واكثر محققي المتأخرين احتج الاولون على التوقيف بوجوه ذكر المص
فيها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون الافعال والحروف
كذلك لانه لا قائل بالفرق ولان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة فالجمع اسماء ولان المحاورة بالاسماء
وحدها دون انضمام الافعال والحروف اليها متعذر ومتمسك الثاني قوله تعالى ومن اياته
خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد بالالسنة الجوارح المخصوصة اللحمانية واوضح
فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها تسمية للمسبب باسم سببه وهو احسن الوجوه المجاز
الثالث لو لم يكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما
ثبت كونها مستفادة من الوضع لاستحالة مذهب عباد والحصار الواضع في الله تعالى وعباده فاذا
انتفى احدهما ثبت الاخر واما بيان بطلان الثاني فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان لكل واحد من
الاصطلاحين قادرا على تعريف اصحابه ما يقصده وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخر دالة على تلك المعاني
والكلام في تلك الالفاظ وضعا كما في الاول ويتسلسل وانه محال واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم
بان اللغات لو كانت موضوعة لكانت متاخرة عن الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما يكون
على لسان رسول من رسله والتالي باطل بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
فان ذلك دال على ان لغة قوم كل رسول لسانا سابقا على ارسال الله السابق على التوقيف المستفاد
منه والجواب كل من المذاهب المذكورة محتمل والحجج المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على المقصد كما ياتي

الا انا نستفيد الا انا ليس وان ليس امنا فقلنا الفاظا للقدر والسلطان
محمد لان الاعضاء الا الفاظا لهم ...

ثم لا يجوز حمل التعليم على الالهام بما يحتاج اليه هذه الالفاظ والاقدار على وضعها او حمل الاسما على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث وانها علامات او على تعليم ما اصطلح عليه غيره وليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الاقدار عليها بل هي الجوارح وبها يكون التكلم والاصطلاح ثم العرب كالاطفال عند التعليم والتوقيف على التعليم حصوله بالالهام او بخلق الاصوات في اجسام جمادية

قوله واعترض الخ اقول اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف وهي التمسك بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها من وجوه ثلثة الاول انه لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام الحاصل الى هذه الالفاظ في محاورة زوجته وبنيه وبعث همهم على وضعها واقداره على الوضع بخلق العلوم المحتاج اليها فيه ونسب التعليم اليه تعالى بانه الهادي اليه لانه علم بالخطاب كما قال تعالى حتى دلوه عنه وعلمناه صنعة لبوس اي الهمناه وليس التعليم عبارة عن ايجاد العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه العلم ولهذا يقال علمه فلم يتعلم الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة من السمة وهي العلامة او من السمو وهو العلو وعلى كلا التقديرين وكل ما يعرف بحقيقته او يكشف عن حقيقته فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم لهذه الالفاظ عرف طارئ الثالث لم لا يجوز ان يكون تعليم تلك الاسماء ما اصطلح عليها قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق ادم عليه السلام فلا يلزم من تسمية الاسماء كلها تعليم اللغات كلها لاحتمال تعليم معنى كل اسم بحسب لغة واحدة ثم ان ادم عليه السلام او غيره وضع كل اسم من تلك الاسماء بلسان اخر متعددة بحسب تعدد هذه اللغات وعلى الحجة الثانية وهي قوله تعالى باختلاف السنتكم بانه لا يتعين حمل لفظ السنة على اللغات بل يمكن حملها على حقيقتها وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هناك مجاز اخر وهو ممنوع فان الاقدار على اللغات مجاز اخر وليس صرف اللفظ الى المجاز الاول اولى من صرفه الى الثاني مع تساويهما في كون كل منهما اية واجاب المصنف في كتاب النهاية بان المجاز الاول ارجح لكونه من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات صادرة عن الالسنة ولا كذلك الاقدار على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل وعلى الثالثة بالمنع من بطلان التالي وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكره من افتقار الاصطلاح الى سبق اخر ممنوع لجواز ان يعلم المصطلحون بعضهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم اصحابه ما في نفسه بالقراين والترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من غير تعليم وعلى حجة ابي هاشم بالمنع من توقف على بعثة الرسول لاحتمال حصوله بالالهام او بخلق اصوات وحروف في اجسام جمادية وخلق علم ضروري للسامعين بها بان الله تعالى وضعها لمعانيها الفصل الثاني في الموضوع له قوله هذا الفصل مشتمل

[illegible]

على مباحث الاول في الموضوع له اللفظ اعلم ان المعاني على قسمين احدهما ما يكثر الحاجة ويشتد الى التعبير عنه والاخر ما ليس كذلك والاول يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لانه لما كان متوفرا للدواعي وكان الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا وجب تحققه منه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز على بعض المعاني لفظ يدل عليه واستدل المصنف عليه بوجهين الاول لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ يختص به لزم وضع ما لا يتناهى ولا يمكن كل حد يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد الى غير النهاية من الالفاظ والثاني باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاستعداد لا تتناهى ولا تنتهي عند حد بل كل رتبة من مراتبها ولا يقال اعني الى غير النهاية وان كان بعضها متناهيا مجموعها اولى بكونه غير متناه فاذا لو وضع بازاء كل معنى من تلك المعاني لفظ يختص به كانت الالفاظ مركبة من الحروف غير متناهية لان المساوي لما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بيان بطلان الثاني فلان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية فكل مركب من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية الثاني لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ يختص به لزم ان يكون لكل واحد من انواع الروايح ومراتب استعداد لفظ يدل عليه والثاني باطل بالاتفاق فالمقدم مثله والملازمة بينه بنفسها البحث الثاني في انه لا يجوز وضع اللفظ الظاهر المتهور المستعمل اولا بين الخاص والعام بازاء المعنى الخفي الذي لا يهتدي الى معرفته الا الخواص كما يقول مثبتو الاحوال كابي هاشم واصحابه من ان الحركة معنى وجب لذات الجوهر كونه متحركا وهو المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما ان يتحرك حالة يعرفونه بمعنى الحركة واقفا عنها واقعة بالعادة فذلك امر لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس بالدلايل الدقيقة والبراهين الغامضة ولفظ الحركة لفظ ظاهر متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يتصورون هذا المعنى ولا يصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل هو مسمى الحركة في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا لانه اذا وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وكما ظهوره واشتهاره تبليغ ظهور معناه واشتهاره واعترض بان الواضع ان كان هو الله تعالى فنسبة المعاني كلها اليه على سواء

فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنه وللخفاء عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان من
البشر كذلك لاحتمال ان يكون لبعض البشر وقوف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه
ثم خفي على غيره وذلك لا يخفى واستعمله في الازمنة في الشعر الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى
الدقيق وفيه نظر فانه ليس المراد اخفاء المعنى واشتهار اللفظ يمنع من وضعه له ابتداء
كيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ متداول بين عامة اهل
اللغة من غير نقل ولا يجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا ويمنع ان يكون دقيقا خفيا الا على
اهل الخواص لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون عند المتداولين معناه وظهوره عندهم فلو كان
خفيا لما تداولوه واشتهر بينهم لكنه قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا البحث الثالث
في انه ليس القصد بوضع الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل عليه ان افادة تلك الالفاظ
المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني الموقوف على العلم بتلك المعاني
من وقت بأخر العلم بان اللفظ الفلاني موضوع لمعنى الفلاني بل العلم بذلك اللفظ وذلك المعنى فلو
استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من لفظ الالفاظ المفردة لمعانيها
بحيث يتمكن الانسان من فهم ما هو مركب من تلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني
فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور قلت لا نم ان افادة الالفاظ
المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا متى علمنا كون كل واحد
من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على
النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع تمثلت تلك
المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة
مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب
لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا له البحث الرابع في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني
الذهنية بذاتها وانها انما يدل على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا راينا
جسما من بعد فظنناه انسانا سميناه باسم فاذا قربنا منه فزال الظن الاول وظنناه فرسا سميناه
باسم ثم لو زال هذا الظن ايضا وجدنا كونه حجرا سميناه باسمه فعلم ان الالفاظ عند التحقيقات

للشخص الواحد

١٧

للشخص الواحد المتغير في الحقيقة وذلك دليل على ان الالفاظ ليست بموضوعة للمعاني الخارجية
بل للذهنية لدورانها معها البحث الخامس في طريق معرفة الوضع اعلم ان العقل المحض لا طريق
له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا لكونها امورا وضعية وهي يجب ان يكون الطريق اليها النقل
المحض او المركب من العقل والنقل اما متواترا او احادا اما الاول فكون لفظ السماء والارض موضوعين
لمعانيهما وكون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والثاني فكون لفظ الجن موضوعا للسحاب ولفظه
الحاجة للشجرة الصغيرة واما المركب من العقل والنقل فهو كما اذا استفدنا من مقدمتين نقليتين
تركبهما العقل حتى حصل منها نتيجة بطريق تلك السيرة العقل والنقل مثال ذلك اما اذا استفدنا
من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف باللام وبالنقل كون الاستثناء اخراج ما تناوله الدخل فعلمنا
بالعقل بتوسط هذين النقلين ان الجمع المعرف بالاستغراق قال الفصل الثاني في تقسيم
الالفاظ الى اقول لما كان المراد من الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل على ذكر تقسيمها انما هي
الالفاظ الدالة على المعاني وجب عليه ان نقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ على معناه الى اقسامها
واعلم ان الدلالة قد يكون عقلية كدلالة الفعل على الموجب وقد يكون طبعية كدلالة اح اح على
داء الصدر وقد يكون وضعية اي مستفادة من الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود
بالبحث ههنا الاخيرة والوضع ههنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء لفهم الثاني عند اطلاق
الاول وقد اختلفوا في تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله
بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم معلل بالدلالة مغاير لها لان الدلالة صفة اللفظ
الدال والفهم صفة السامع لا اللفظ متغايرا وقيل هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى
وهي تنقسم الى الاقسام اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان فهم المعنى من اللفظ ان كان بتوسط
كونه موضوعا كانت دلالته عليه دلالة مطابقة كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق وان
كان بتوسط جزء المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالته عليه دلالة تضمنية كدلالة لفظ
الانسان على الحيوان وحده او على الناطق وحده وان كانت بتوسط كونه لازما لما في الذهن
للمعنى الموضوع له اللفظ كانت دلالة التزام كدلالة لفظ الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة
وفائدة قيد التوسط في الدلالات الثلث لئلا ينتقض تعريفها لما المذكوره باللفظ المشترك

وهو موضوع وحده الا ان دل اللفظ على المعنى
بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله
فيما وضع له تضمنا وبتوسط لزومه له
التزاما
منه

بين الشيء وجزئه كلفظ الامكان المشترك بين الخاص والعام وهو رفع الضرورة بين معا[ني] ضرورة الوجود وضرورة العدم والعام وهو جزؤه لانه رفع احدهما واللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكوكب وضوئه فان لفظ الامكان يدل على الامكان العام بالمطابقة والتضمن لكن الاول بتوسط وضعه له والثاني بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس يدل على الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاولى بتوسط وضعه له والثانية بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ اللفظ له والثانية بتوسط لزومه لما وضع له وهو جرم الشمس وطرانه لولا قيد التوسط لاستمر تعريفات الثلث المذكورة والهاء في قول المص بتوسط وضعه عائدة الى اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى والهاء في قوله بتوسط دخوله عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له عائدة الى المعنى الذي وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله له عائدة الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة المطابقة وضعية محضة واما الباقيان فمشاركة العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب او للملزوم كان فهم ذلك المركب او ذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء او اللازم واشترط اما عقليا في[ه] اللزوم بالذهني لانه لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية لكون اللفظ ليس موضوعا للازم ولا لمعنى هو جزؤه فلو لم يكن بحيث يلزم من حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انسدت دلالة اللفظ عليه مطلقا ولا شرط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية من دونه كما في الاعدام والملكات المتعاندة في الخارج قال والدال بالمطابقة الى اقول هذا تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا واذا جعل علما او ما له جزء غير دال اصلا كزيد اذا جعل علما او دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان له جزء دال لكن على غير جزء المعنى او دل على جزء المعنى لكنه غير مقصود كالحيوان الناطق اذا سمي به انسان فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء منه وبالناطق الدلالة على الاجزاء الخارجة على الاجزاء الاخر وان كان الثاني وهو ان يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير تقييدي تاما

مفردا ان لم يقصد بجزء الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه ومركب ان قصد
مش

[illegible]

اي يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام كغلامي الجارية والمراد بالجزء ما هو اعم من الحقيقي والمقدر ليدخل في المركب مثل قم كونه امرا فان له جزءا مقدرا وهو انت ولما جعل المص هذا التقسيم تابعا للاول لان مورده احد اقسام الاول وهو الدال بالمطابقة وانما لم يسم الدال بالتضمن والالتزام الى المفرد والمركب لان التضمن فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى المعنى التضمني اعني الحيوان لا بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة او التضمن مع يكون مفردا وايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا على الجسم الماشي لكونه جزءا مع دلالة اجزائه على اجزاء هذا المعنى لدلالة الحيوان على الجسم بالتضمن ودلالة لفظ الماشي عليه بالمطابقة فيكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مجردة لعدم تناهي اللوازم ان كان المعتبر مطلقا اللازم والا كان المعتبر اللازم البين لم يضبط لانها تختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان مساواة زوايا المثلث الثلث لقائمتين لازم بين عند المهندس وغير بين عند غيره وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لانه تقسيم الدال بالوضع وذلك انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية محضة واما الدلالتان الاخريان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا هما علاقتين مع الجنس التعريف المذكور في الكتاب للمفرد والمركب الملزوم فقيد عرفت بان اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه واللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج المهمل وبعض الدال بالمطابقة فقد عرفت فايدته وقوله الذي لم يقصد بجزئه الدلالة يخرج سائر المركبات وقوله على جزء معناه ليدخل مثل عبد الله علما فانه مفرد مع ان جزءه يقصد به الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان الناطق حال كونه علما على شخص انساني فانه يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه والمركب في مقابل المفرد وهو الذي يقصد بجزئه لكن حين هو جزؤه فان جزءه كالحيوان في المثال المذكور حين هو جزء هذا العلم لا يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء معناه والمركب في مقابل المفرد وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه كزيد قائم وعبد الله بغير العلمية ويعلم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا ومركبا لكن في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال ذلك وقد يصدق على ذلك

اللفظ الواحد قد يكون مفردا ومركبا لكن في حالين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال
ذلك اللفظ الواحد بتعريفا المفرد والمركب فبحيث ان يراعي التعريف من حيث هو كذلك والا
لا يبعض كل منهما في طرده . ومع هذه الزيادة يستغني عن العدم المذكورين احتمال والمعنى
جزئي الى **اقول** اللفظ المفرد ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه اي من ان
يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعنى صادقا على واحد منها فهو الجزئي كزيد
وعمرو فان نفس تصور زيد مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع
الشركة فيه فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة فيه كالنقيض المعدوم كواجب الوجود او لم يمتنع
كالانسان الذي يشترك فيه زيد وعمرو وسواء تعددت افراده في الخارج كالانسان او لم يتعدد
كالشمس وقد يقال الجزئي على معنى آخر اعم من الاول وهو كل اخص تحت اعم ويسمى بهذا الجزئي
اضافيا لان جزئيته انما هي بالاضافة الى ما وقع هو تحته والاول يسمى جزئيا حقيقيا وانما كان
الثاني اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي فانه لا بد وان يكون مندرجا تحت بعض المراتب المتحصلة
فهو ابدا اخص تحت اعم وهو المعنى الجزئي الاضافي فثبت ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي
اضافي ولا ينعكس فان الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان وليس
هذا العموم عموم الجنسية بمعنى ان الاعم جنس للاخص لانفكاكه كما في المقول واعلم ان جزئية
اللفظ وكليته تابعان لجزئية المعنى وكليته فان اللفظ الموضوع للمعنى الجزئي يسمى جزئيا باعتبار
جزئية معناه وذلك اللفظ الموضوع للمعنى الكلي يسمى كليا باعتبار كلية معناه فاذا الكلية
والجزئية لاحقتان بالذات للمعاني وبالعرض للالفاظ والضمير اضاف التصور المانع عن الشركة
الى المعاد العايد الى المفرد فان قصد به اللفظ المفرد احتاج الى زيادة لفظ معناه واضافه المتصور
اليها او اللفظ الجزئي يمنع نفس تصور معناه من الشركة والتقدير لا تصوره ويحتمل ان يكون قد
حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير كلامه ومعنى المفرد جزئي ان منع
نفس من الشركة والضمائر يكون عائدة الى المضاف وان قصد به المعنى لم يحتج الى هذه الزيادة
الا انه انما يحتاج هنا في تقسيم الالفاظ وايضا كان يصح ان يراد من المعنى المفرد واللام
في المفرد على التقدير الاول للعهد وعلى التقدير الثاني للجنس **قال** والكلي اما **اقول** ان تقسيم

الكلي

١٩

الكلي من المعاني الى الذاتي والعرضي واعلم ان الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد المشترك
فيه وانما يزداد عليه بامور عارضة مشخصة وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو وبكر
وبكر ويرسمونه بانه كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو واما ان يكون داخلا
فيها اي جزء منها فاما ان يكون تمام المشترك منها ويرسمونه بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب
ما هو والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس وغيرهما من الانواع فانه تمام المشترك
منها او لا ويرسمونه بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والثاني الفصل كالناطق
للانسان ويرسمونه بانه كلي مقول على كثيرين في جواب اي شيء هو في جوهره والسائل عن الشيء
بما هو انما يطلب كمال حقيقته وباي شيء هو في جوهره يطلب المميز له من غيره المقوم له وهذه الثلثة
يشملها الذاتي واما ان يكون خارجا عنها فاما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها
وهي الخاصة كالضاحك للانسان ويرسمونها بانها كلية تقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا او
لا يكون مختصا بها بل يشترك غيرها معها فيه وهو العرض العام كالماشي للانسان ويرسمونه بانه كلي يقال
على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذان القسمان يشملهما العرضي فالكتاب يحتوي على الخمسة
لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة كل منها
الى الباقية بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره هاهنا وهو بالكتب المطولة انسب **قال** والخارج
اقول الخارج عن الماهية اعني العرضي لما سواء كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها
وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما وهو ما لا يمكن انفكاكه عن الشيء او مفارقا واللازم اما
ان يكون لازما للماهية وهو الذي لا ينفك عنها وجودا ونوعا مثل الزوجية للاثنين والفردية
للثلاثة او للوجود كالاسود للحبشي والابيض للرومي فان ذلك انما هو لازم للوجود الخارجي دون
النوع اذ قد يتصور رجلا ابيض ورجلا اسود ولازم الماهية اعم من لازم الوجود فان كل لازم
الشيء لماهيته فهو لازم له حال وجوده الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجوده الخارجي
ما لا يكون لازما لماهيته كما ذكرناه من المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة
الوجل ولطيه كالشيب والشباب وايضا فهو اما سريع الزوال كغضب الحليم او عسر كغضب المعتوه
قال الثاني اللفظ الى **اقول** هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد

والمضمر ان تشخص المعنى والمتواطي ان تساوت افراده والمشكك ان اختلف بالاولوية والاقدمية والاشدية ومما بلا بها وان تكثرا فهي متباينة سواء تعاندا موضوعاتها كالضدين او لا كالذات والصفة وان اتحد المعنى وتكثر اللفظ فهي المترادفة وان اتحد اللفظ وتكثر المعنى فهو المشترك ان وضع لهما معا لا باعتبار نسبة بينهما معا او المجمل بالنسبة الى كل واحد منهما والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول الشرعي او العرفي او النقل عن الكل ان النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة

الي الكلمات الثلث اللاتي هي مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة علي معناه بل يفتقر في دلالته عليه الي انضمام لفظ الاخر اليه او يستقل اي لا يحتاج في دلالته علي معناه الي انضمام لفظ اخر اليه والاول الاداة اعني الحرف كفي وعلي فان معنى كل منهما لا يفهم من لفظ المجرد من لفظ اخر بل تفتقر في فهم معناه الي ضم لفظ اخر اليه كما يقول زيد في الدار او علي السطح والثاني اما ان يدل بصيغته ومادته علي الزمان المعين من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحاضر والاستقبال اولا والاول الفعل كقام ويقوم وسيقوم وان كل امر من هذه الكلمات الثلث مستقل بالدلالة علي معناه هامع دلالتها بصيغتها علي الزمان المعين بجوهرها من الازمنة الثلثة والثاني الاسم كرجل وفرس وثوب وانما قيد الدلالة في الفعل علي الزمان المعين فلو اهمل ذلك دخل امثال هذه الاسماء في تعريف الفعل وخرجت من تعريف الاسم فيكون الاول غير مطرد والثاني غير منعكس قال الثالث اللفظ والمعنى ان اتحد فهو العلم الي اخره هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم الالفاظ وهي باعتبار نسبتها الي معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام واعلم ان اللفظ المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كثيرا او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وهذا علي اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان يكون تسمية اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما ان يفتقر في دلالته علي معناه المتحد الي قرينة زايدة علي الوضع اولا الثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل علي معناه من غير احتياج الي قرينة زايدة علي كونه مسمى به وموضوعا له والاول المضمر كانا وانت فانه انما يدل علي تشخص بعينه اذا اقترن بقرينة كتكلم او مخاطبة والثاني وهو كون المعنى غير مشخص اما ان يكون نسبته الي الافراد التي تحته علي السواء من غير تفاوت وهو المتواطي اي المتوافق لتوافق افراده فيه كالانسان الذي يتساوى وافراده متفاوته فيه بان يكون بعضها اولى به من البعض الاخر كالوجود بالنسبة الي الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى من العرض او يكون ثبوته لاحدها اقدم من ثبوته للاخر كالوجود بالنظر الي العلة والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الاخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى اللفظ الدال علي مثل هذا المعنى مشككا وانما سمي

بذلك

٢٠

بذلك لان السامع له يتشكك من كونه مشتركا وكونه متواطيا لان بين افراده اختلافا بالمعاني المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار نظر السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوعا لمعناه مختلف وهو معنى المشترك وباعتبار ذهوله عنه ونظره الي اصل المعنى يعتقد كونه متواطيا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا ويتكثر المعنى بحسب تكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ بالمتباينة كالانسان والفرس فان اللفظان لكل منهما معنى غير معنى الاخر وانما قلنا بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الفاظ المترادفة فانا لو فرضنا وضع لفظ مرادف للفظ مشترك كالعين مثلا وتحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذينك اللفظين غير مباين للاخر لان تكثر المعنى هنا ليس لتكثر الالفاظ بل وجود ذلك التكثر عند وحدة اللفظ ضرورة تحقق عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون الاخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاندا موضوعاهما بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم كالبصر والعمى او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتعاندا بل اجتمع احدهما مع الاخر اما باعتبار كونه جزء منه كالانسان والحيوان او وصفه لازما كالانسان والتعجب او خارجا كالانسان والماشي بالفعل فجميع هذه الاقسام تسمى متباينة واعلم ان التباين انما يلحق اللفظ عند نسبته الي لفظ اخر ونسبة معناه الي معناه وتحقق التغاير بينهما فهو لا يعقل مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى هنا كونه واحدا في نفسه بالعدد بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد نسبته الي تلك الالفاظ المتكثرة بكونه موضوعة له بحيث يتبادر فيه مرادف اللفظ المشترك فان قلت يلزمكم كون اللفظ الواحد نوعا المتكثر شخصا كقولنا الانسان انسان مترادفا لصاحبه قلنا لان المراد باتحاد اللفظ وتكثره انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المكررة واحدة فليست من هذا القسم وانما يعتبر الوحدة بالتشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى فلا يكون من تلك الحيثية ذا دلالة وصار اصل الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر معناه وهو علي اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اوليا اولا والاول المشترك كالقرء الموضوع للحيض والطهر والجون الموضوع للسواد والبياض والعين الموضوعة للباصرة والنابعة والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الي معنييه او معانيه مشترك بالنسبة الي كل واحد مجمل فانه كونه موضوعا لهذا المعنى

وحده ولهذا المعنى الاخر وعدنا انه معلوم فكان من هذه الجهة مشتركا واما ان المراد منه عند
اطلاقه هذا المعنى او ذاك غير معلوم فكان مجملا والمص عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة
الى كل واحد منهما مشتركا وبالنسبة اليهما معا مجملا وفيه نظر لان الاشتراك لا يعم الا بين
الشيئين والثاني وهو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لابد وان
يكون موضوعا لاحدها ونقل الى غيره فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله في المنقول منه او يغلب فان
كان الاول كان بالنسبة الى معناه المنقول عنه حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ
الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المنقول
اليه على استعماله في المنقول منه يسمى منقولا ثم الناقل له اما اهل اللغة او الشرع او العرف فالاول
يسمى منقولا لغويا كالغادورة لكل موضوعة اولا لكل ما يستر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة
الى الابنية المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني يسمى منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء
ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان المخصوصة والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة
الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلها اهل العرف الى الفرس وهذا كله ان كان النقل
بمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني فان كان لا لمناسبة يسمى مرتجلا كجعفر الموضوع
لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول
الى الرجل وهذا التفسير للمرتجل مخالف لما فسره النحاة فان المرتجل عندهم ما جعل علما لشيء
واحد ولم يكن منقولا اليه عن معنى اخر قبل التثليث الاول اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او كونه
كثيرا ومعناه كثيرا او كونه كثيرا ومعناه واحدا مشترك في عدم الاشتراك لاتحاد معنى كل
لفظ منها في نفس وفيه نظر لما بيناه من جواز كون المرادف مشتركا وكذا المباين كالعين والجون
ومع تحقق الاجمال بعدم المعنى واعلم ان لفظ هو في قول المص فهو العلم جزئي للفظ المحقق والهاء
في قوله الافراد عائدة الى المعنى الكلي واشار الى كلمة بقوله ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد
الا للكلي وكان من لم يرجع الى ذلك لفظ فيه لمصحح ما فيه المساوي والا يتعين كونه متواطئا
لجواز تساوي الافراد في امر وجودي او عدمي اخر واختلافها في المفهوم الكلي الصادق عليها
فيكون اللفظ مشككا اللهم الا ان يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية الا عند تساويها في
جميع الامور لكن ذلك ممنوع وبطلانه ظاهر والا لا وصدق على شيئين انهما متساويان اصلا من حركة

بنوعي الغالب

٢٠١

سوت التغاير بين كل مفهومين والا لم يتحقق الاسم والتعدد والمساواة في قوله لا ان اختلفت معه
الى الافراد والهاء والالف في قوله ومعا يلا انقاعلا الا الى الاولوية والاقدمية ولا شدية المراد
بالتقابل هنا تقابل التضايف فمقابل الاشد به مثل الاضعف وقوله في المتباينة اشارة الى الالفاظ
خاصة لا الى معانيها وقوله وهي المراد فيه اشارة الى الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها الا ان قوله واتحد
المعنى خاصة يفهم منه تعدد اللفظ هنا والضمير في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله
منهما وقوله اليهما وقوله لاحدهما قال الرابع اللفظ المستعمل اقول هذا تقسيم اخر للفظ
المفيد اعني الدال على المعنى بالوضع باعتبار وضوح دلالته على ذلك المعنى وذلك ان يقال اللفظ
المفيد لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب اولا
والثاني النص وهو الراجح الدلالة على معناه المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه
منصة العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا باللغة التي وقع بها التخاطب اللفظ قد يكون
نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه منه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى
لغة اخرى والاول هو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب اللغة التي وقع بها التخاطب
اما ان يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل اولا والاول هو اللفظ بالنسبة الى معناه
وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون ماولا كلفظ الاسد فانه ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس
ماول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر
ان بين النص والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك المشترك محكما
وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك
الغير المحتمل الارادة منه بل كانا متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل واحد
منهما كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه وقد اشترك المجمل والماول في ان كلا منهما ليس براجح
الدلالة على معناه ويسمى هذا المشترك متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والماول ويحصل
الماول عن المجمل بالمرجوحية والمجمل عنه بسلبها وقول المص ان تساويا اشارة الى معنى اللفظ
وذلك الغير المحتمل والمراد بتساويهما في افادة اللفظ لهما وفي جعل الرجحان محكما ونفسه
متشابها نظر لان المحكم اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة
لا نفس الرجحان وعدمه قال الخامس اللفظ المركب اقول لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع

ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان كان مرجوحا فهو المحتمل ومرجوح الظاهر الماول والمشترك بينه وبين المجمل وهو عدم الرجحان المتشابه

في ذكر اقسام المركب وقدم الاول على الثاني لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ
المركب اما ان يكون تاما او غير تام والمراد بالتام ما يصح السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل
دلالة اولية اي وضعا او لا والاول وهو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بان يكون القول
على المخاطب كقول الانسان لعبده وان قارن التساوي فهو التماس كقول الانسان لمساويه رتبة
من غير استعلاء عليه ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع والتذلل فهو السوال والدعاء كقوله اللهم
اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو
التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل ليت الشباب كنت معه والترجي مثل لعل الله
يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل والله والنداء مثل يا محيي الموتى
الا تزورنا وان كان محتملا لهما على سبيل البدل كالحمل الاسمي مثل قولنا زيد قايم او الفعلي
مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق والكذب انما هو من حيث
ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى مادة مخصوصة او متكلم مخصوص ويندرج في ذلك ما لا يحتمل
الكذب اصلا مثل قولنا الانسان نوع ومثل خبر الله تعالى وخبر رسوله عم وما لا يحتمل الصدق
اصلا كقولنا الانسان فرس لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمخاطب
المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث هي هي محتملة لهما واما غير التام
فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين يكون احدهما قيدا في الاخر ومخصصا له كالحيوان
الناطق وقد يكون مقامهما لفظ واحد كهذا المثال فان لفظ الانسان قايم مقامهما في الدلالة
على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان الفاضل والغالب ان يكون مركبا من
الموصوف والصفة وهذا النوع من التركيب مما يعمل في كتاب التصورات وان الحدود والرسوم
انما يكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا لا من الموصوف والصفة كرامي الحجارة وغلام زيد
واما غير تقييدي وهو مركب من اسم واداة مثل زيد في او كلمة واداة مثل قعد على او من غير
هما الى غير الكلمة والاداة كمركب من اسمين كزيد وعمرو ومن فعلين مثل جلس تكلم ومن حرفين
مثل هل في والضمير في قول المصنف او غيرهما عايد الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل والاداة
الحرف ومن له الالة اذا تقرر هذا فاعلم انه يلزم مما ذكر المصنف من التقسيم هنا ان يكون النهي
والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لان كلا منهما لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق

والكذب فخارج

والكذب وذلك يخالف الاصطلاح والاولى ان يقال اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اولية
فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل وهو الامر وما يشابهه كما ذكرنا او على طلب الترك
وهو النهي وان لم يدل على طلب اصلا فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه قال
السادس اللفظ المفرد اقول هذا تقسيم اخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه اللفظي
وكان الانسب تقديم هذا القسم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الحاقا له بباقي اقسام المفرد
السابقة لما عرفت من تقدم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته
على اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا
وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول اما ان يكون اللفظ على المدلول
مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة والاول
لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك انواع
الكلمة كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ اخر دال على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل
الدال على لفظ اخر دال على معنى كقام الدال على معناه الثاني لفظ دال على لفظ اخر غير دال على معنى وذكر
مثاله لفظ الحرف المعجم فانه انما يدل على كل واحد من الحروف المعجم كالالف والباء والتاء مثل
انها لا تدل على معنى اصلا وقد قيل هذا ان التمثيل به غير مطابق لانا لا نسلم عدم دلالة كل واحد من
الحروف المعجم على معنى فان الالف يدل على المدة والباء تدل على الخصوص وكذا
باقيها فلا يكون لفظ الحروف من القسم الاول لا من الثاني واجيب بانا لا نعني بعدم دلالته على
شيء الا دلالته على تلك المدة وذلك الوضع المخصوص وفيه نظر فان في هذا الجواب اعترافا بدلالته
على معنى فلا يدفع الايراد المذكور والحق والجواب ان يقال المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه
باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره من الحروف المعجم لا يدل على المرقوم باعتبار كونها
موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا يكون مهملا اذ المهمل هو اللفظ
الذي لم يوضع لمعنى وله وضع لمعنى لفظا او رقما كلفظ المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ
المهمل فانه لفظ دال على لفظ كديز لا يدل على شيء والقسم التمثيل بالحروف المعجم غير مطابق لهذا القسم
من وجه اخر وهو انه لفظ مركب وصورة التقسيم اللفظ المفرد وفخر الدين انما مثل به لانه جعل موضوعه

ومعنى قوله لفظا اما مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى او غير ذلك كالحرف المعجم الدال على كل واحد من الحروف التي لا تدل على معنى او مركبا كالخبر والقضية منه

الضم الملفوظ مطلق من غير تقييد بافراد والتركيب الثالث لفظ دال على لفظ مركب دال على معنى وهو كثير كلفظ الكلام دال على مثل زيد قايم وهو لفظ مركب دال على معنى وكلفظ الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال الامام فخر الدين في المحصول الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا ولكن لكن لا يلزم ذلك من عدم وجوده عدم وضع لفظ بازايه فانه قد وضعت الالفاظ المقدمات والمسمعات وقد ذكر المتاخرين في هذه الهذيان والحق ان يقال ان اريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه فالمثيل مركب مهمل وان اريد به ضم لفظ الى اخر جاز ووقع لفظ دال على مثل قولك كمهملين فانه لفظ واحد صادق على مثل قولنا دير الجز ونحو مركب لانه اسماء واعلم ان الملفوظ قد يكون مدلوله عدم الملفوظ كالسكوت وقد يكون مدلوله لفظا مطلقا اعم من كونه مهملا او مستعملا مفردا او مركبا كنفس قولنا لفظ قال الفصل الرابع

في الاسماء المسموعة الاول لما كان الملفوظ بازائه يدل على الذات وبازائه على الصفات وذكر الملم الاول وانواعه واضافه وجب عليه ذكر الثاني وهو المسمى وهذا الفصل مشتمل على ذكره لما قدم الاول على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والتحقيقها يتعلق بماهية الاسماء اي المسمى واحكامه اما الاول فقال بعضهم الاسماء ان يحدث تناسبا في المعنى والتركيب فيرد احدهما الى الاخر وربما يقال بعبارة اخرى وجدان تناسب المذكور وبانه منقوص بالفعل الماضي والمستقبل كضرب يضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى والتركيب وليس احدهما مشتقا من الاخر وقال احرون الاسماء اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه الى التصاريف ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصول والمراد بالتصاريف نقل الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى لحالها ليدل على المعاني الحاصلة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرف الشي اذا جعله في جهات مختلفة تشبيها له بتصريف الرياح من مهابها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ الحاصلة بحسب تصاريفها كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف الى الافعال كنسبة الاعراب الى الاسماء فكما ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ المعرب فكذلك التصاريف يدل على المعاني المختلفة مع اتحاد مادة الكلمة كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب يضرب

فهو ضارب

فهو ضارب ومضروب وضربت واضرب موجودة مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغ فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على اسناد الضرب اليه في الزمان الماضي والسادس على طلب الضرب واما من حروف ذلك الاصل بالاصول ليخرج الحروف الزايدة فيه فانه لا يحسب بها عند تصاريفه وحروف الزيادة عشر يجمعها وهم يتساءلون وليس المراد انها تكون زايدة دايما بل ان كان في كلمة حرف زايد فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاسماء من اركان اربعة الاصل وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى وهو الفرع والمسمى وهو لفظ اخر موضوع لمعنى مناسب لمعنى الاول واشتراك اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل وتغير يلحق الفرع كالزيادة حركة او حرف او هما معا او نقصان حركة او حرف او هما معا او بالزيادة والنقصان معا فيهما او واحد منهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا هو واقسام المشتق خمسة عشر وانما كان كذلك لان الاقسام الزيادة وحدها ثلثة وهي زيادة حرف وزيادة حركة وزيادة حرف وحركة وكذا اقسام النقصان يظهر به اقسام اجتماع احوال الزيادة الثلثة مع احوال النقصان الثلثة تسعة ضرورة كون الحاصل من ضرب ثلثة في مثلها تسعة فاذا احسنت الى التسعة حاصل ضرب خمسة عشر واليه بسايط اذ ليس فيها الا تغيير واحد اما بالزيادة وحدها وهي الثلثة الاول او بالنقصان وحده وهي الثلثة الثانية واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلثة الاولى في الثانية فمركبات اذ كل واحد منها فيه تغيران تغير بزيادة وتغير بنقصان قال الاول زيادة الحركة فقط الى اخره لما اشار المص الى الاقسام الخمسة عشر الممكنة على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر امثالها زيادة في ايضاحها وانما ابتدا بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا فاذا قدم وضعا يوافق الوضع الطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية والنقصان عدميا وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو يتولد من اشباع الضم والالف من اشباع الفتحة والياء من اشباع الكسرة والجزء المقدم على الكل بالذات وهذه الامثلة للاقسام كلها الاول زيادة الحركة في المشتق على المشتق منه طلب من الطلب فان المشتق

وهو الفعل الماضي المراد على المسوع منه وهو المصدر بفتح الباء وهي حركة بناء وانما اعتبر حركة
البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة لا تفارقها فصارت كالجزء منها واما
حركات الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة زايلة عنها عند زوال العامل فلا يكون معتدا بها
قيل على هذا لا نسلم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة الشخصية ولا النوعية
كالرفع مثلا والنصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركة الاعراب سواء كانت رفعا او نصبا
او جرا وتلك لازمة للاسم المعرب الصحيح فان اقتضى اللزوم وعدم زوال اعتبار حركة البناء اقتضى
اعتبار حركة الاعراب مطلقا فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمام واصله السكون ولا بناء في
هذا قول جمهور النحاة ان الاصل في الاسماء الاعراب لان نظر النحوي في الاسم انما هو من حيث عروض
التركيب له والاعراب اصل في الاسماء من هذه الحيثية بخلاف الاسماء فان نظر مسلم لجوهر الكلمة
المفردة من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل الماضي بالنظر الى الوضع اصله الوقف بدليل
نصهم على ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف تفسير حركته اصلا ويمكن ان يجاب
بان حركة الاعراب سواء كانت شخصية او نوعية فهي انما تلحق الكل بسبب حالة ثابتة وهو العامل وكما ان
الشخصية محتاجة الى عامل شخصي كذلك النوعية محتاجة الى عامل نوعي فهي عارضة لها قطعا بخلاف حركة
البناء فان لحوقها الكلمة لا لسبب خارج عنها فاذن شابهت الجزء وهذا القدر كاف في اعتبار
حركة البناء والغاء حركة الاعراب واذا اردنا التمثيل لكلمة متسوم زيد فيها عن مصدرها حركة
اصلية قلنا ضرب من الضرب او قتل من القتل فان الواو في المثال الاول والتاء في الثاني ساكنتان
في المصدر متحركان في الفعل الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب زيدت في الطالب
الذي هو الفعل الماضي على الطلب الذي هو المصدر المسبق وهو الكذب بالالف خاصة الثالث
زيادة الحركة والحرف معا طالب من الطلب زيدت في الطالب الذي هو الفعل الماضي على الطلب
الذي هو المصدر الالف وحركة الباء للبناء فهو لم تغير حركة الباء قلنا في مثال هذا القسم صارت
من الضرب زيد الالف وكسرت الراء الرابع نقصان الحركة فقط مثل حذر من حذر فان الراء في
حذر الذي هو اسم الفاعل ساكنة وفي الفعل الماضي للبناء هذا بناء على اعتبار حركة البناء وعلى
اسماء اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في مثاله ضرب من ضرب نقصت

فان اسم الفاعل هو الماضي هو الكاذب انما زاد دم

حركة الواو

حركة الراء فانها متحركة في الفعل المسوغ منه وساكنة في المصدر المسوغ وهذا على راي
الكوفيين حيث ذهبوا الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل توكيده بالمصدر مثل
قم قياما والموكد اولى بالاصالة من الموكد الخامس نقصان الحرف فقط مثل من الخوف نقصت
الواو فانها موجودة في المصدر المسوغ منه مفقودة في فعل الامر المسوق السادس نقصان
الحركة والحرف معا عد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض عن الواو لان الاصل الوعد ونقصت
ايضا حركة الدال فانها مفقودة في العد ساكنة في عد والهاء المذكور انما هي هاء في الخط
وفي النطق عند الوقف وعند الدرج هي تاء السابع نقصان الحركة مع زيادتها نحو كرم
من الكرم نقصت حركة الراء وزيدت ضمها الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف
مثل عليم من علم نقصت حركة الميم الثانية وزيدت ياء وهذا بناء على الاشتقاق من الفعل
الماضي وعلى قول من لا يجعل الفعل الماضي مستاسها تعالى في مثاله عادم العدم نقصت حركة
الدال الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الفاء بعد العين التاسع نقصان الحركة مع
زيادة الحرف والحركة اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت
الراء المدغمة في الثانية وزيدت الفا العاشر نقصان الحركة مع زيادتها دنان من الدنانير
نقصت التاء التي هي الهاء عند الوقف وفي الخط وزيدت ياء ساكنة مدغمة في الياء
اخرى المعوجة مثل على هذا ان حركة النون التي قبل التاء في المشتق منه مفقودة في
المشتق وح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم الحادي عشر وهو نقصان الحرف والحركة
مع زيادة الحرف والمطابق لهذا القسم واكون من الوكيف نقصت الباء وزيدت الالف
الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزيدت
حركة التاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم من الرمي
زيدت الهمزة خاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحت الفاء للبناء الثالث
عشر نقصان الحركة والحرف معا زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم من الرمي زيدت الهمزة
متحركة وكسرت الميم ونقصت التاء وفتحت الراء الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة
حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزيدت كسرة العين الخامس عشر

بل للقسم م

قيام المعنى ما صدق عليه الاشتقاق
الضارب يصدق على ذات الضرب
قائم بغيرها تمت

نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حرف فقط مثل كال من الكلال نقص الالف التي بين
اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزدت النابعد الكاف قال ولا نشترط
اقول لما فرغ من ذكر اقسام الخمسة عشر وامثلتها مفصلا شرع في احكام المشتق وهي مسائل
اربع الاولى في انه لا يشترط في صدق المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك
الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة لانه لو كان قيام المعنى الذي
منه الاشتقاق بالذات التي يصدق عليه المشتق شرطا يصدق اللفظ المشتق لما صدق على
من صدر منه الضرب انه ضارب والثاني بط اتفاقا فكذا الملزوم واما الملازمة فلان قيام
الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه الضرب ويمتنع
صدق الصادر على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الكلام فعل متكلم وليس الكلام
قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة وليس قيامها بذاته تعالى وانما تقوم
باجسام حادثة فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى بها لتحقق
المشروط بدون الشرط وانه مح ولانه يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق قائما بذاته تعالى
لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم اليه وليس المخلوق قائما بذاته بالضرورة فان
قلت لا نم ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر العام بالمضروب اذ المراد تاثير العام
فيه ذلك التاثير انما هو قائم بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار
خلق الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الجمادية بل باعتبار قيام معنى القديم اعني الكلام
النفساني الذي يدل عليه الحروف والاصوات بذاته تعالى والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق
الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الايجاد ولا نسب هذا التعلق الى الله تعالى صح
لفظ الخالق واطلاق الخلق على المخلوق مجاز وكذا التاثير ليس امرا مغايرا للاثر والا لزم
التسلسل وايضا ان كان قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونهما
متقدمين عليها بالذات وان كان حادثا كان له تاثير اخر وتسلسل والقول بالكلام النفساني
القديم بط لكونه غير متصور وقد بين ذلك في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم
ثبت المط ايضا لانه ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا وامتناع قيام الحوادث بذاته تع اذ لو كان

في بعد و ... من يصدق منه الضرب بعد ... انه
ضارب ... والمراد ... حصل له الضرب ... موجود
مشترك بين الحال والماضي ولا حاجة في النفي
مع ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ... و
المتكلم والمجرد المعرى عن اللام تمت

قديما لزم التسلسل ولزم قدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق
يستلزم قدم المخلوق وانه مح واحتجت الاشاعرة بالاستقراء وهو ههنا عبارة عن تتبع
الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة على ذات والمعنى المشتق منه قائم لغيرها
وجوابه منع الاستقراء وبطلانه بوجود الصور المذكورة قال ولا يشترط بقاء المعنى
اقول هذه المسئلة الثانية من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على
سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة والى على خلافا لجمهور
الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المص منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل
له الضرب وهو المفهوم اعني حصول الضرب له اعم من حصوله في الحال والماضي بدليل انه
قابل التقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه لا محالة وح يصدق على من انقضى
منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب في الحال لان سلب
الخاص الذي هو احد قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلبه الثاني ان النحاة اجمعوا على
ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال
زيد ضارب عمرا امس ولو لم يتوهم عندهم ان اسم الفاعل لا يعمل عمل الفعل لصح
اطلاقه على ذات واحد منها الفعل في زمان ماض ولما كان لهذا الكلام لغوا وفيه نظر
فان ذلك انما يدل على صحة اطلاقه بمعنى الماضي في الجملة اما على كون ذلك الاطلاق حقيقة
فلا والنزاع انما هو فيه الثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق الى صدق
التكلم والمخبر على احد حقيقة والثاني بط اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام
مؤلف من حروف متتالية بعدم السابق منها بطريان اللاحق وما كان كذلك فماهيته
ممتنعة التحقق وما كان لجميعه ممتنعا فبقاؤه احرى ان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة
عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا
ضرورة استلزام امتناع الشرط لامتناع المشروط الرابع لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا
في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والثاني بط اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة
ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح وعن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع

التحقق حال القوم فلو كان الشرط للصدق لكان صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم
ممتنعا لامتناع وجود المشروط عند عدم شرطه وقيل على الاول بقبول التقسيم الى الحاضر والماضي
لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ
على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحاضر والمستقبل والثاني باطل اجماعا فان
المقدم والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل
بمعنى المستقبل يعمل عمل الفعل كما يقال زيد ضارب عمروا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون
الاطلاق حقيقة لكان هاهنا كذلك وهما باطل وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها
في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع المنع
من كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان الضارب
من حصل له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له الضرب وكان صدق الضارب عليه مجازا فقط
بخلاف الماضي وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع
اجزاؤه وما يجتمع فالقول به خارق للاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا
بعدم الفرق ولا مستلزما له اذ خرق الاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول وعن الرابع ان الاصل
في الاطلاق الحقيقة قال وقولنا ليس بضارب الآن الى اقول لما ذكر الادلة على ما اختاره
اشار الى المعارض به الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول ان من انقضى عنه الضرب
مثلا يصدق عليه انه ليس بضارب الآن ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة
اما الاول فلاتفاق عليه واما الثاني فلانه اذا صدق عليه انه ليس بضارب الآن صدق عليه انه
ليس بضارب مطلقا لانه ليس بضارب مطلقا جزء من قولنا ليس بضارب الآن وصدق الكل
يصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه
ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب
المنع من استلزام صدق ليس بضارب الآن يصدق عليه ليس بضارب مطلقا فان ضاربا الآن اخص من ضارب
مطلقا فيكون سلب ضارب الآن اعم من سلب ضارب مطلقا لان عدم الاخص اعم من عدم الاعم
مطلقا وان كان ليس بضارب الآن اعم من ليس بضارب مطلقا لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان صدق

[illegible] ليس الكلي والمنع [illegible] في اطلاق [illegible] لا يصح المنع اللغوي [illegible]

العام

٢٦

العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق هاهنا ان ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب وهو
ماهية كلية لها جزئيات كثيرة تختلف بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والمستقبل
والآلات كالسيف والسوط والقابل اعني المضروب والضارب كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب
الآن كان ذلك نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع الآن واذا قلنا ليس بضارب
مطلقا كان ذلك نفيا كليا لسائر الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه
هذا اشار المص بقوله وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي وقولهم من الدليل
وصدق الكلي يستلزم بصدق كل جزء من اجزائه قلنا هذا يستلزم في جانب الاثبات اما
في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس
ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزءه ليس بصادق فان قلت ليس بضارب الآن لا يدل
على النفي الكلي قولهم في الدليل وصدق الكل يستلزم بصدق كل جزء من اجزائه قلنا هذا
يستلزم في جانب الاثبات اما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان
ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزءه ليس بصادق فان قلت
ليس بضارب الآن قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة اعني ليس بضارب في
الجملة مع اتحاد موضوعها لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم
لصدق العام بالضرورة قلت لا نم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا والآن ليس وقتا للسلب
مطلق الضرب بل للضرب المسلوب وهو الضرب المخصوص المقيد بكونه واقعا الآن ولو كان
ومعنى قولنا ليس بضارب الآن ليس بضارب بضرب موجود الآن ولو كان المراد كون
الآن وقتا للسلب مطلق الضارب منعنا من حيث فكيف لا فان زعمنا انه يصدق على من
انقضى منه الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة في الآن وبعده ومن خواص الحقيقة
هي جواز السلب ولو سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا ولكن لا نم انه
يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب اذ هما مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان انما تتناقض
المطلقة الدائمة الثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق على من
كان كافرا واسلم من صحابة الرسول عم انه كافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة

بينة بنفسها والجواب ان المنع هنا ليس من حيث الوضع اللغوي بل هو شايع بالنظر اليه وانما منع منه الشرع لتعظيم الشان الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع **قال** ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروايح لم يشتق لمحالها اسم منها **اقول** هذه المسيلة الثالثة من المسايل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للكلام شاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد من دونه والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة فان العلة الموجبة يستحيل تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروايح كرايحة المسك والعنبر والكافور وغيرها قايمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسما اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان ايجابه الاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القايم بالذات ذا لفظ موضوع بازايه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع فانه احد اركان الاشتقاق وانواع الروايح وان كانت قايمة بالمحال المذكورة لانها خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازايه **قال** ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء **اقول** هذا رابع المسايل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شيء ما له بياض ليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق المطابقي ولو دل على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا للشيء ذي بياض او ما خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع لها اللفظ ولا هي من اجزاء موضوع اللفظ فانتفت دلالتها بالمطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه انه يقال لو كان مفهوم الابيض انه جسم له بياض لكان قولنا الابيض جسم بمثابة قولنا الجسم ذو البياض جسم ولا شك ان هذا غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد وفاقا **قال الفصل الخامس** في المرادف

ووقو

ووقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه ولا مكان ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا اخر والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والتقدير على الفصاحة وقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر وكذا السجع والقلب والتجانس وغيرها **اقول** الكلام في المرادف اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فاعلم ان المرادف وهو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ اخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع لمعنى يخرج المهمل والتقييد للمعنى بكونه موضوعا للفظ اخر يخرج اللفظ المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ اخر موضوع لمعناه مع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا والمرادفة لغة المتابعة واما اهل الفن فتعريف المترادف هنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادفة وغيرها فان فيه كفاية عن اشتياق ذكره واما احكامه فمسايل الاولى في انه جايز ويدل عليه انه لو لم يكن جايزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فاما بالنظر الى لغتين فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي الانسان والبشر موضوع للحيوان المنتصب وان كل واحد من لفظي الانسان والبشر موضوعة للحيوان الناطق وان كل واحدة من لفظي الجلوس والقعود موضوعة للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة ولانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب في وضع الترادف فانه لا يمكن ان يضع واضع واحد لفظين او اكثر لمعنى واحد ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل ما فيه من الفوايد مثل اتساع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن من التوصلة اي البلاغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون الاخر مثل قول الشاعر البلي الهوى اسناوه المنوى يبدي وفرق الهجر بين الحي والوسن فانه لو قال بدل المنوى البعيد لم يتم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم يحصل

المقافية وكذا السجع وهو الكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع
فان ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن
لفظين متساويين بدل كل منهما على معنى غير معنى الاخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك
مثل حفظ العين بالعين لا بسبب الترادف قلت الاشتراك سبب التجانس التام في الالفاظ
الاصلية واما غير التام وفي الالفاظ الاصلية واما غير التام وفي الالفاظ الفرعية كالجموع
والتثنية والمركبات والمشتقات كالافعال واسما الفاعلين والمفعولين فقد يقع التجانس
فيها بسبب الترادف وهو كثير مثل وسايلهم وسايل فان الثاني جمع وسيلة المرادفة
للوصيلة والذريعة فلو اقتصر الواضعون على لفظة واحدة من اللفظين المترادفين
للوصيلة او عليهما لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر وحللت منهم سايلا وجهت جودا
سايلا ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركة لايجادها وتعدد معناها لم ينافي كون السبب
سبب الترادف واعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكثر استعماله في معناه
دون مرادفه ويعرف الاخفى بالاظهر وبالعكس الخاص بالنسبة الى قوم اخرين بان
يكون ذلك اللفظ خفيا عندهم والخفي ظاهرا فيسمى المعرف في الاول معرفا وبالعكس فهذا هو
التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ بلفظ اخر واوضح منه في الدلالة
على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان هذا هو المعنى التحديد اذ لا معنى له لا
تبديل لفظ بلفظ اخر واوضح منه دلالة وهو خطأ فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه
الاسم بالاجمال **والبسيط** ويمكن افراده بخلاف التابع والمؤكد اذ هما يفيدان التقوية لا اصل
المعنى والحد يدل على على الشيء المغاير له ويمكن اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه
لان التركيب من عوارض المعاني **اقول** هنا مسئلتان من مسايل احكام الترادف
الاولى في ذكر الفاظ ظن انها مترادفة وليس كذلك منها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان
ليطان وحسن بسن فان قوما ظنوا انهما مترادفان وابطل المصنف ذلك بان المرادف يصح اي
اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه كقوله تعالى ما هذا بشرا ان الانسان لفي خسر والتابع
لا انه لا يقال ليطان ولا بسن وكذا غيرهما من التوابع وانما يعقب ذكرها متبوعها فلا يكون التابع

مرادفا ولها المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطاء لان المؤكد انما
تفيد التقوية دلالة المؤكد على معناه لا الاصل معنا والمؤكد بسبب اصل المعنى لا التقوية فاذن
بمعناهما ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد
اما في الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره فخر الدين بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ
آخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل
على المؤكد مع انه غير الواقع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر
كما يؤكد بتكرار اللفظ وكون المقصود باللفظ ثانيا التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولان بعض
المعاني لا يقبله التقوية مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال التاكيد التقوية
دلالة لفظ مغاير له مختصا على معناه وهو قد يكون المفرد كلفظ النفس والعين مثل رايت زيدا
نفسه وعينه او للمثنى مثل كلا وكلتا كجاءني رجلان كلاهما والمرأتان كلتاهما او للجمع
مثل كل واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ
اما المفرد فكقوله عم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل والجملة كقوله
عم والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا وجواز التاكيد
معلوم بالضرورة ووقوعه يستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد واسم المحدود
كالحيوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان والحق خلافه لان الحد يدل
بالمطابقة على تفصيل الحقيقة لدلالة المحدود اعني مقوماته التي بها تحقق حقيقته
والاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على تفصيلها فاذن معناهما غير متحد فلا يكونا مترادفين
المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه ذهب جماعة الى جوازه
ومنعه فخر الدين وفصل اخرون فاجازوا اقامة المترادف مقام مترادفه من لغته
ومنعوا من غير لغته احتج الاولون بان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية
والاضافة وغيرها انما يعرض بالذات للمعاني وهو شرط وضعها لها يعرض للالفاظ الدالة
عليها واذا صح ضم معنى الى معنى آخر حال التعبير عنهما بلفظين لكل منهما مرادف جاز ذلك
حال التعبير عنهما بمرادفيهما قطعا فانه اذا جاز ان يقال رايت انسانا يضرب اسدا جاز ان يقال

رايت بشرا يضرب سبعا او رايت انسانا يضرب سبعا او رايت بشرا يضرب اسدا اذا المعنى
في الكل واحد من غير تفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام
صاحبه لصح ان يقال خدا اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب المنع
الملازمة ان اراد والكبير الامتناع وذلك لان الشارع واجب النطق بهذه الصيغة بعينها
تعبدا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان اراد والدلالة على مفهوم الله اكبر
فلا نم بطلان التالي وحقيقته ظاهرة واما الذا يكون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما اتحد
في حالتي التعبير عنه باللفظ ومرادفه من لغته ولما كان من غير استلزام خلل جاز
اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه من لغته ولما كان اقامة مترادفه من غير لغته
مستلزما المفسدة وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان
واجلا والحق الجواز مطلقا الى العقل والشرع سمعا واما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق
وذلك لان اللفظ المترادفا للفظ اخر من غير لغته مهمل بالقياس الى تلك اللغة فلا يفيد
اما افاده اللفظ المستعمل فيها والهاء في قول المص ويمكن افراده عائدة الى الترادف قال
الفصل السادس في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين
فازاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج الترادف بقيد الحقيقة وخرج بالوضع الاول
لها المجاز ومن حيث هما كذلك خرج به المتواطي المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف
ووجوده دال على جوازه والامكان ووقوعه من القبيلتين او من القبيلة الواحدة ويكون
الفائدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما في الاسماء الاجناس واحتجاج
النفاة بالاختلال بالفهم على تقدير ضعيف لان مع القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية
موجودة **اقول** لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المعنى
في المترادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المترادف
عند مساوي معناه كما عرفت والمشترك مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل
عرفه المص بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ
جنس وتقييده بالموضوع يخرج المهمل وقوله لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة

وافقه

٣٠٩

وافقه لفظ اخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المترادف او لا وهو المنفرد وقوله فما زاد ليدخل
اللفظ الموضوع لحقايق كثيرة كلفظ العين الموضوع للنابعة والباصرة وعين الشمس والميزان
والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا يخرج المجاز فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه
الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا بل وضعه للمعنى المجازي ثانيا متفرعا
على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما وقوله من حيث هما كذلك اي حقيقتان
يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس فهما حقيقتان متعددتان
لكون تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث انهما اجتمعا تحت
اعني الحيوان هذا الحد هو المذكور في المحصول الا ان فيه تغييرا يسيرا غير مغير للمعنى
في المحصول عين الحقيقتين بالاختلاف وهذا اصل ذكرها وظني ان ذكرهما اسقط الناسخون
لان في شرحه التعريف ما يدل على ذكره والتصادفه في التعريف من حيث هما كذلك وفي شرحه
من حيث هو كذلك فتنبه ثم الحقيقتين والاوصم الحقيقتين ووجه ثانيا وهذا ايضا مما يمكن
اسناده الى الناسخين وفي هذا التعريف نظر اما اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل
على ان وضعه لحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل البدل اذ الموضوع لحقيقتين فما زاد
انما هو على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما يصدق على الشيء الموجود
والاشتراك قد يتحقق بين الشيئين احدهما وجودي والاخر عدمي كالقرء المشترك بين الحيض
والطهر الذي هو عدم الحيض وقوله ومن حيث هما كذلك يخرج عنه المتواطي فيه نظر لان المتواطي
لم يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كانت افراد تلك
الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة والمتفقة انما هو
بسبب وجود موضوع اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا لا بوضع
اللفظ وقوله يخرج المترادف بقيد الحقيقة فيه نظر اذ قد يتعدد معاني المترادف كما في
اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ المشترك فقال قوم
انه واجب واخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو المختار لنا انه واقع فيكون
ممكنا اما الاول فلان القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل

بل ليلي ان السامع اذا سمعه لم يبادر ذهنه الى فهم احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما
بل يبقى مترددا بينهما الى ان يحصل قرينة تدل على تعيين احدهما وذلك اية الاشتراك اذ
لو كان متواطيا لتبادر فهمنا للمشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لبادر فهم المعنى
الحقيقي دون المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا من احدهما الى الاخر لفهمنا
المنقول اليه دون المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى وكذا الكلام
في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر واللون بالنسبة الى السواد والبياض واما الثاني
فظاهر واعلم ان هذا الدليل ينفي امتناع المشترك لا وجوبه ولانا نعلم بالضرورة امكان ان تضع
قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى اخر ويشتهر الوضعان
وذلك معنى المشترك ونعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين على سبيل
البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد من المعنيين
مجملا عند تجريده عن القرينة ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفائدة
التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع وضعه فان اسماء الاجناس
موضوعة وقلما يعلم دلالة الفاظها على شيء من الانواع التي تحتها مفصلة احتج
المانعون من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام وعلى تقدير جعل اللفظ
مشتركا بين معنيين او اكثر يفوت ذلك الغرض ضرورة تردد السامع بين معاني ذلك
اللفظ وعدم علمه على احدهما ولانه الترديد من غير مرجح ولانه اما ان يذكر معه قرينة
زايدة عليه فيفضي الى التطويل بغير فائدة او لا بقرينة زايدة فلا يفهم منه شيئا اصلا
فيكون اطلاقه عبثا واذا الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع
من فوت الغرض فانه اعم من ان يكون افهام السامع معنى اللفظ على وجه التفصيل
او على وجه الاجمال فكل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين المعاني المذكورة
انما يمنع من الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون مفوتا لمطلق الغرض وعلى الثاني بمنع
استلزام ذكر القرينة معه التطويل بغير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذكر [illegible] يكون
القرينة مفهومة عنده بطلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهوله فعند غيره من سببه

لا يوجد افهام

٣٢

افهامه غرضه وايضا السعي في تحصيل القرينة لمعرفة المراد من الخطاب الشرعي فيه فائدة وهو
تحصيل الثواب ويمنع ايضا من عدم فهم شيء اصلا من اللفظ المشترك حال تجرده عن القرينة بحيث
يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى
المراد منها منفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء في بعض
الاحوال كما ان الافهام التفصيلي مقصود في بعضها وعنهما [illegible] ان ما ذكره مع تقدير [illegible]
وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من قبيلتين وانتفاء احد سببي الشيء لا يدل على
انتفائه مطلقا قال البحث الثاني في اقسام مفهومي اللفظ قد يتباينان كالحيض
والطهر والسواد والبياض وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن المشترك
بين العام والخاص او يكون احدهما صفة للاخر كالاسود المسمى به ثم اطلاق الاسود على
هذا الشخص وعلى القار باعتبار اللون وباعتبار كونه مقصد اللقب اقول يريد بيان انقسام
الى اقسام اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهومه اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها
وانما قال مفهوما اللفظ ولم يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين ضروريا الوجود في
المشترك وما زاد عليهما فغير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان
بان لا يصدق احدهما على شيء مما صدق عليه الاخر كالحيض والطهر اللذين هما مفهوما
القرء المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض اللذين هما مفهوما اللون المتقابلان
بالتضاد وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالامكان العام اعني رفع
الضرورة عن احد الطرفين اللذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان الخاص
وهو رفع الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات اللذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق
فان الاول جزء من الثاني ضرورة كون رفع احدى الضرورتين جزءا من رفعهما معا
ان [illegible] لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك ايضا لاجتماع مفهومي الامكان
فيه [illegible] مع [illegible] القرينة [illegible] فيهما واما بان يكون احدهما صفة للاخر
كالاسود بالنسبة الى شخص ذي سواد يسمى باسود فان ذلك اللفظ صادق على ذاته
[illegible] على صفته وهو كونه اسود ثم ان اطلاق لفظ الاسود على هذا الشخص

ان قصده

المفروض اعني ذا السواد المسمي بالاسود وعلي القار بالتواطؤ ان قصد اللون اي
كونه ذا سواد لكون هذا المعني متحققا فيه في القار ايضا من غير تفاوت وان كان
السواد مقولا علي سواد ذلك الشخص وسواد القار به بالتشكيك وان قصد الكيفية
كونه اسما موضوعا له علما عليه كان صدقه عليه بالاشتراك اللفظي لتباين مفهوميهما بالذات
قال ومنع بعضهم من اشتراك اللفظين عدم الشي ووجوده لان الفايدة مشترطة
في الوضع بحيث اذا اطلق اللفظ استفيد منه المعني والا لكان عبثا ومثل هذا لا يحقق
هذا المعني فيه لانه لا يفهم الا التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل واحد وهو
ممنوع لجواز وقوعه من واضعين اقول هذا اشارة الي ما ذهب اليه فخر الدين الرازي
في المحصول من انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشي ووجوده قال لان اللفظ
الموضوع لابد وان يكون علي حال متي اطلق افاد شيئا والا لكان ذلك الوضع عبثا
واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل
اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل واحد منهما وبعده والجواب ان يقال ان دل علي امتناع
وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل علي امتناع صدوره من واضع واحد ولا يدل علي امتناع
صدوره من واضعين بان يضعه احدهما لوجود معني والاخر لعدم ذلك المعني
من غير شعور احدهما بوضع الاخر وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ المشترك
علي انا نمنع من عدم صدوره من واضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه بغير التردد
والمعلوم لكل احد ممنوع فان قولهم عندي بالجزم بقيل البلح امراء لم يكن حاصلا
قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وكذا اذا
فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود الباء وعدمه ثم قال قايل علمت الالف افاد هذا
الاطلاق انه متحقق لاحد الطرفين اعني وجود الباء وعدمه ولم يكن هذا العلم
حاصلا قبل الاطلاق نعم قد يعرض اطلاق مثل هذا اللفظ عن الفايدة في بعض الصور
كما اذا قيل هذه المراة ذات قرء لكن عدم افادته في بعض الصور لا يدل علي عدم
افادته مطلقا والعبث انما يلزم في الثاني قال البحث الثالث اعلم انه لا يجوز

بعينه

استعمال

استعمال اللفظ المشترك في كل معانيه الا علي سبيل المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع للمجموع
للافراد فانه ان اريد به المجموع خاصة فهو استعماله في البعض وان اريد به المجموع والاحاد
لزم التناقض لان ارادة الاحاد يقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء
الا به وان لم يكن موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه الا بقرينة وذهب القاضي
ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الي جوازه وحمل اللفظ عليه عند التجرد لقوله تعالى
ان الله وملايكته يصلون علي النبي الم تر ان الله يسجد له من في السموات وان
حمله علي البعض تحكم وعدم حمله علي شي اخراج اللفظ عن الافادة والجواب ان الخبر
محذوف في الاول والسجود المراد به الخشوع والفايدة موجودة وهي دلالة اللفظ علي احدهما
لا بعينه اقول اختلف الاصوليون في استعمال اللفظ المفرد المشترك في جميع معانيه
التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعني ابا بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضي
وابو علي الجبائي واوجب بعض هولاء حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة علي قصد
احدها والغاء الباقي وجعل المشترك بالنسبة الي معانيه كاللفظ العام بالنسبة الي جزئياته
ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري وفخر الدين وهو اختيار المص
واحتج عليه بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ المشترك بين تلك المعاني
اما ان يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها او لا يكون وعلي كلا التقديرين
يمتنع استعماله في جميع معانيه علي سبيل الحقيقة اما علي تقدير الاول فلانه استعمال
اللفظ المشترك في المجموع ح يكون استعمالا له في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا
ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة يمتنع من حمله علي حقيقته واما علي تقدير الثاني فاما
ان يراد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان استعمال اللفظ
في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان الارادة
الا[illegible] الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر وان الكلام
[illegible] في استعمال اللفظ في هذا المعني بعينه وفي ذلك المعني فيه لا في المجموع
[illegible] حيث هو مجموع والفرق بينهما فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد واحد قصدا

يصار

للخبر

المجموع يقتضي عدم الاكتفاء الا به والارادة بالاحاد يقتضي الاكتفاء

اولا وفي الثاني انما يقصد بالذات والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع وقصد كل
واحد الا بالقصد الاول والذات بل بالقصد الثاني والعرض وايضا في الاول يكون
اللفظ والحكم على واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا على كل واحد
منها بالتضمن وح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع المعنى الاول استعمالا في بعض معانيه
بل في كلها سلمنا لكن لا نم لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفا
بفرد من افراده قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن باقي الافراد مرادا ايضا والمجموع مرادا ايضا
والمجموع مرادا اما على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع مستلزم لارادة
كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد مناقضة لارادة المجموع واحتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى
ان الله وملايكته يصلون على النبي ومن المعلوم ان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن
الملايكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل
في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس
والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود
يستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان
ان من لفظ السجود هنا اما ارادة الخشوع والانقياد فظ لانه المعقول واما ارادة وضع
الجبهة على الارض بكثير من الناس والخشوع عام في الجميع فالمخصص ببعض الناس مغاير
للمجموع فظهر ان استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة
لانه الاصل في الاستعمال وهو المطلوب الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند
التجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدها والغاء الباقي لزم احد الامرين وهو اما التحكم
والترجيح من غير مرجح واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل فاما
فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع المعاني فاما ان يحمل على احد تلك المعاني
من غير قرينة من جهة حمله عليه دون غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم
الثاني واعلم ان الوجهين الاولين دالان على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كون
ذلك الاستعمال واجبا او جايزا واما هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه

التي يمكن

التي يمكن الجمع بينها عند التجرد عن القرينة فالجواب عن الاول المنع من استعمال لفظ
الصلوة هنا الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله تعالى وصلوة الملايكة بل المراد بلفظ
الصلوة هنا صلوة الملايكة حسب والضمير في قوله يصلون راجع اليهم دونه تعالى وفي
ان في الاول محذوف تقديره ان الله يصلي والملايكة يصلون سلمنا لكن لانسلم ان
الاستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما
والعام لا يدل على الخاص وعن الثاني المنع من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على
الارض من الآية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع من نسب
السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل على تخصيصهم بالحكم وعن الثالث
المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ على جميع معانيه
لجواز حمله على احد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك تحكما لان اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل
معنى من معانيه ولا ترجيحا من غير مرجح لان هذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه
رجحان على غيره لكونه متيقن الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها
محقق **قال** الرابع انه على خلاف الاصل المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام
السامع ما في ضمير المتكلم وقد يتبعه امور اخر مرادة بالعرض وانما يحصل الغاية الذاتية
عنه اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده يكون نسبة المعاني الى اللفظ واحدة فلا يتخصص تخصص
احدها بالفهم فينتفي الغاية ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما ادعي
الوضع فيه دون غيره فكان بلا تحصيل الفهم عند التخاطب **اقول** الاشتراك على
خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك
كان الثاني اغلب الظن من الاول واستدل المص على ذلك هنا بوجهين الاول ان
المراد بالذات اي المقصود بالقصد الاول من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم
من افهام السامع ما في ضميره منها باطلاق لفظه ومع ما يكون كذلك كان الانفراد ارجح من
الاشتراك اما الاول فظ واما الثاني فلان الاشتراك مفوت للغرض من الوضع اذ على
تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعاني متعددة لا يمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده
وذلك لان اللفظ ان نسبته الى تلك المعاني واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها
كنسبته الى غيره من غير مرجح يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا بعينه دون غيره لاستحالة

الترجيح من غير مرجح لان هذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه رجحان على غيره
لكونه متيقن الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها متحقق
الرابع انه على خلاف الاصل والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظ فكان ارجح الثاني لو كان
الاشتراك مساويا لعدمه لما حصل سبق ما ادعى وضع اللفظ له من المعاني الى الفهم دون
غيره منها عند اطلاقه والتالي بط والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون الاستكشاف
والتفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان السامع لذلك اللفظ يتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الاخر المحتمل
ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وانه محال وفيهما
نظر اما الاول فلما بينا من ان الغرض من الوضع قد يكون افهام السامع الشيء
على سبيل الاجمال كما يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت الاول ولا للمطلق الغرض
الشامل للقسمين جميعا بل ان كان مفوتا فللقسم الثاني وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا
عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه مظنون العدم والا لكان حروف
المعاني باجمعها كذلك لعدم افادتها الظن بدون انضمام غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني
فللمنع من صدق الشرطية والترديد بين فهم المعنى المعلوم بوضع اللفظ له عند اطلاقه
وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي وجود الاشتراك وعدمه
ولا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون ما يحتمل وضعه له ترجيح
احد المتساويين على الاخر اذ المساواة ليست ثابتة بينهما بين وضع اللفظ لاحدهما
معلوم والاخر مشكوك فيه نعم المساواة ثابتة بين وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين
عدم وضعه له والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى من لفظ يتوقف على عدم اعتقاد
السامع اشتراكه لا على اعتقاد عدم اشتراكه وح يكون ذلك السبق دالا على عدم اعتقاد
الاشتراك لا على اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وسبب ... المعلوم
وضع اللفظ له الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع ذلك له رجحان ارادته من اللفظ
ذلك الغير لانها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على الثاني تقدير ثبوته ... ارادة
ذلك الغير منتفية على تقدير الاول ومحتملة على الثاني خاصة والاولى ان يقال في ... ت
مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى الانفراد انه موقوف على وضع واحد وثبوته مما يتو...

على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضرورة ونقول ان الفاء في قول
المص قد يتبعه امور اخرها يدل الى الوضع وتلك الامور التابعة للوضع المقصودة بالغرض
مجرد دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على اجزاء ذلك المعنى وهي المسماة بدلالة التضمن ودلالته
على لوازمه القريبة والبعيدة وهي المسماة بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة
والفصاحة ومحاسن الكلام ومزاياه فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ لمعنى الا فهم ذلك
المعنى عند اطلاقه ذلك اللفظ وما فهم اجزائه وهو لوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصود
الواضع بالقصد الاول بل تابعا للمقصود الاول وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان
يكون قصد المص بهذا الكلام هنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكره وهو ان يقال
لا نم ان الغاية الذاتية انما يحصل عند اتحاد الوضع فان اللفظ المشترك يفهم منه عند اطلاقه
احد معانيه في الجملة وان لم يفهم تفصيله ومن المقرر كاف في حصول الغرض من الوضع كما
في اسماء الاجناس والجواب دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة دلالة التزامية
ليست مقصودة بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك الوضع لاحد معانيه
في الجملة بل لما كان ذلك لازما لكل واحد من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام فلم يكن
الغرض المقصود من وضعه ثابتا بالقصد الاول حاصلا بل ثانيا واكذا كاسم الجنس فان
اطلاق لفظ السواد مثلا يفهم منه مطلقة للسواد وهو موضوع له بالقصد الاول فكان
الغرض من وضعه حاصلا ومن جملة ما يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل كان بالغرض
يكون اللفظ مشتركا كالجمل الدالة على معناه اذا كان صادرا وامثالهم قال البحث الخامس
في وقوعه في القرآن ويدل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا لا باعتبار امر مشترك
وعسعس اقبل وادبر احتج المانع بان تجرده عن القرينة ينافي الغرض وقرنها معينة
يستلزم التطويل من غير فائدة والجواب المنع من المقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة
اوبه ونفا اذ كان القصد البيان الاجمالي والفائدة مع القرينة توسع العبادة وكمال
التكافؤ ان يقول يجوز فيما ادعى اشتراكه وضعه لمعنى مشترك او لاحدهما وتجوز في الاخر
ثم خفي لكثرة الاستعمال اقول اختلف القائلون بوقوع اللفظ المشترك في اللغة في انه
هل وقع في القرآن العزيز ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو اختيار المص وانكره البعض
احتج الاولون لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع

للحيض والطهر على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس
وهو لفظ موضوع لاقبال الليل وادباره على ما نقله الجوهري في صحاحه وغيره من اهل اللغة
وقولهم في امثال ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن القرينة
المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه لاستحالة فهم
المعنى المعين من اللفظ الموضوع له ولغيره على البدل من غير امر منفصل او مجامعا لها
فيلزم التطويل بغير فايدة وهو غير جايز على الله تعالى والجواب المنع من المتقدمتين اعني
كون التجرد عن القرينة يناقض الغرض المطلوب من اللفظ لجواز كون الغرض من البيان الاجمالي
هو افهام احد معنيي المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات وهو حاصل
على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلانا ان مجامعته للقرينة المعينة للمراد من اللفظ
يستلزم التطويل بغير فايدة فان في ذلك فايدة ظاهرة وهي توسيع العبارة وايضا التكليف
بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو من اعظم الفوايد واعترض
المص على حجة الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه وهو لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز
كون كل واحد منهما موضوعا للقدر المشترك بين معنييه المذكورين اما على سبيل التواطي
او التشكيك ثم خفي لعجزه واشتهر استعمال اللفظ في فردية المذكورين حتى ظن اشتراكه
او كون اللفظ حقيقة في احد ذينك المعنيين خاصة واستعمل في المعنى الاخر على سبيل
المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع وجود هذين الاحتمالين
لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق
اهل اللغة على خلافهما كما تقدم فتبقى الحجة سليمة عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك
والحقيقة والمجاز وغيرها لا ينتهي الحال فيها الى القطع المانع الى تطرق الاحتمالات البعيدة
وما ذكروه من الاحتمالات نحو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك المشترك قال الفصل
السابع في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعلية من ... الثابت
فان كانت للفاعل فهي الثابتة والا المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهو التجاوز فان
المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة
بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له اللفظ اقول الكلام
في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في لفظه واما في معناه والكلام في معناه اما في تحقيق ما يفسر

اوفي اقسامه

اوفي اقسامه او الاحكام اللاحقة له لا الاول فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى
والحق هو الثابت لانه يقابل في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم وسابق المعدوم الموجود
وهو الثابت وفعيل ياتي تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى المفعول كقتيل
وجريح فان كانت الحقيقة بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كانت بمعنى الثاني فهي المثبتة
والتاء في فعليه لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا شاة
نطيحة فاما لفظ المجاز فهو منقول من الجواز الذي هو التعدي من قولهم جزت المكان الفلاني
او من الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه ينبئ التردد بين الوجود
والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضوعه
الاصلي انتقل من ذلك الموضوع الى غيره فكانه جاز موضوعه فسمي مجازا واما الثاني وهو الكلام
في حدهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم ان المص حد الحقيقة في هذا الكتاب بانها
اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها في اللفظ كالجنس الشامل
للمهمل والمستعمل وتقييده بالمستعمل يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره
فيما وضع له وقوله فيما وضع له يخرج المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة
التي وقعت المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعناهما
لغة وينبغي ان يزاد في الحد من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة
ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم تعتبر
الحيثية لم يتميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له وينبغي ان يزاد فيه ما به يصير بكذا اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبة لما وضع له فيها من حيث
هو كذلك وقد عرفت فايدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وهذان التعريفان شاملان
للحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد
يخلو عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا في
غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز على معناه المذكور
انما هو على سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها ماخوذة من الحق بمعنى
الثابت ثم نقلت الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق

ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لانه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز
واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما الوقف فلانه حقيقة في التعريف والعبور
وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهو الاجسام التي
يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز فكان استعماله في اللفظ المستعمل في غير موضوعه
مجازا وايضا المجاز مفعل وبناؤه حقيقة اما في المصدر او الموضع واما الفاعل فليس
حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المنتقل عن موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا
قلنا انه ماخوذ من التعدي واما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان
حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام كذلك يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون
موضوعا لذلك الجواز لانه موضوع الى محل الجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلية يكون حقيقة
من هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز ان المجاز لمعنى الامكان يرجع الى المعنى
الاول وهو العبور او التعدي وانما اخر المصنف البحث عن الحقيقة والمجاز عن البحث
عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع والحقيقة والمجاز
يتوقفان على الوضع والاستعمال جميعا **اما السؤال** واقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية
وشرعية ووجود الاولين ظاهر فان هذه الالفاظ وضعت لمعان واستعملت فيها وهي معنى
الحقيقة وللعلماء اصطلاحات لم يوضع في اللغة لما اصطلحت فيه بحيث اذا اطلقت
فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما
كالدابة او خاصا كالفاعل **اقول** لما بين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل
فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة وكان الوضع تارة مستندا الى اهل اللغة
وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشارع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الواضع الى اللغوية
والعرفية والشرعية ووجود الاولين اعني الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ظاهر
اما الاولى فلانا لا نرتاب في ان هذه الالفاظ وضعت في اللغة لمعان [illegible] بعد وضعها
فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا ذلك وذلك بانه بعد ذلك بان هذه الالفاظ مستعملة
في معان فان كانت موضوعة لغة لتلك المعاني كانت حقيقة ووجود الفرع مسبوق
بوجود اصله فاذن الحقيقة موجودة جزما وهو ضعيف لمنع ان كون المجاز مستلزما
على الحقيقة ثم المجاز متفرع على الوضع السابق فوجوده دال على سبق الوضع لا على الحقيقة

للعلماء

فهمت

لما عرفت

لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة والمجاز جميعا واما الثانية وهي الحقيقة العرفية
والمراد بها اللفظة التي انتقلت عن موضوعها اللغوي الى غيره بعرف الاستعمال اما العام وهو
الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم او صناعة او الخاص وهو الذي يختص باهل علم
مخصوص او صناعة معينة فلانا نعلم ان هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لمعان واستعملت
في العرف في غير تلك المعاني لمناسبتها لها واشتهرت بحيث صارت عند الاطلاق مفهمة
لتلك المعاني دون معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا القدر واعلم ان
العرف العام يتحقق في امرين احدهما اشتهار المجاز اشتهارا يصير معه للحقيقة غريبة متنكرة
وجهات المجاز معدودة باي بيانها فمنها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم متعلق باكل الميتة لا بذاتها وتسمية
الشيء باسم مجاوره مثل لفظ الرواية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة
التي هي وعاء للماء المحمول عليه وكتسمية الشيء باسم ما هو متعلق كتسميتهم قضاء الحاجة
بالغائط الموضوعة لغة للمكان كالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض
البهائم وكذا القارورة والخابية فانهما موضوعان لما يستقر فيه الشيء ويخبا فيه
ثم خصصنا باينتين مخصوصين ويتحقق علامات الحقيقة في هذه الالفاظ بتبادر
معانيها العرفية الى الذهن من الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة
وامتناع سلبها عنها معلوما جزما من غير شك واما العرف الخاص فهو ما لكل طائفة
من العلماء من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس عند الفقهاء
فان الفاعل لغة موضوع للموثر ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند الفعل
اليه كزيد في قولنا قام زيد والقياس لغة للتقدير او المساواة ثم اصطلح الفقهاء
على وضعه لاثبات حكم معلوم لمعلوم لاشتراكهما في علة الحكم وكذا الجوهر والعرض عند
المتكلمين و[illegible] والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من
المعلوم ان هذه الالفاظ لم يوضع في اللغة لما اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني
وهي بحيث اذا اطلقت على لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم كل عارف لذلك
الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح على وضعها لها دون معانيها اللغوية والمطلق
ومراد المصنف بالاصطلاحات في قوله وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها

في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاحات مجازا تسمية للشيء باسم متعلقه **قال** البحث الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشرع الى الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشرع الى المناسك المؤداة في المشاعر وقد طال التشاجر بين الاصوليين في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الوصول ونقول هنا ان قصد النافي عدم ارادة هذه المعاني شرعا او ثبوت ارادتها لغة فهو مكابرة وان قصد بها انها مجازات لغوية فهو حق لكنها حقايق شرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازات لان التعديل اي العرب لم يضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم يكن عربية لخرج القران عن كونه عربيا والتالي باطل لقوله تعالى بلسان عربي ولقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا.

اقول لما فرغ لهذا البحث اعني الحقيقة الشرعية بحث ابراته دون كل واحد من قسيمها لكثرة التشاجر اي التنازع بين الاصوليين والاختلاف فيها دونهما واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما في وقوعها اما الاول فلما تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة الشاملة للحقايق الثلث يعرف من معناها اذا انضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفها المص في النهاية بانها اللفظة المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وقال فخر الدين في المحصول انها اللفظ الذي استفيد من الشرع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا وهذان التعريفان شاملان لما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم تضعها اهل اللغة لمعنى اصلا والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره المص هنا حيث قال انها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه اي مجردا عن القيود والقراين فهم من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف اصطلاحه المعنى المنقول

اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة وانما خصص المص الحقيقة الشرعية بما ذكره لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول المندرج في تعريفه المذكور في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول واما امكانها فمتفق عليه بين الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا وزعم ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا وزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لمعانيها من غير ملاحظة للموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء الشرعية الى ما اجريت على الافعال كالصلوة والصوم والحج والى ما اجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا الاخير بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل الاستدلال على الحق في هذه المسئلة لا بد من تمهيد مقدمة هي انا لا نرتاب في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة والزكوة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشارع اراد بها امورا مغايرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكن لما كانت المعاني التي ارادها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون ح مجازات من الحقايق اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاقه تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية خاصة فيكون ح حقايق لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضعه تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها هو لها من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا وح يكون وضعا جديدا فنقول ان اوجبنا في الفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية وجب اعتبار احد الاحتمالين الاولين فيكون العرف الشرعي جاريا على القانون اللغوي لانه حقيقة لغوية او مجازا وان لم يوجب امكن تحقق الاحتمال الثالث ايضا الا انه لما دل الدليل على كون القران عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين احد الاولين على ما يأتي بيانه فالمختار انها حقايق شرعية مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق

هذه الالفاظ فهم كل سامع لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك انه كونها حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات لغوية فلانها لو لم يكن كذلك لم يكن لغوية اصلا فلا يكون عربية مطلقا والثاني في بطلانها لو لم يكن عربية لما كان القران العربي عربيا وبطلان الثاني ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القران العربي مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وليس المراد منها موضوعاتها لها اللغوية خاصة وفاقا واذا لم يكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القران المشتمل عليها عربيا واما بطلان الثاني فلقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعلم ان ذلك لا ينبني على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله تعالى العرب على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتجاوزون به وهذا المعنى بعينه موجود في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ مساسها المعهودة اولا واعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب يستعملها فيه وبالاتفاق ليس كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء فاذن ما يدل عليه هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا يدل هذا الدليل عليه وكان فاسدا سلمنا لكن لانم انها اذا لم يكن حقايق لغوية والمجازات لغوية لم يكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية سلمنا لكن لانسلم انه يخرج القران عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القران العربية ولا يكون فارسية غير عربية كالثوب الاسود اذا كانت فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة على الفاظ يسيرة عربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها لتلك الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لانم استحالة كون مجموع القران ليس بعربي والايات المذكورة لا يدل على ان القران بكليته عربي وذلك لان لفظ القران يقال على الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف على انه لا يقرأ القران حنث بقراءة بعضه سلمنا انما ذكرتم يدل على ان القران بكليته عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوايل السور مثل يس وكهيعص والم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست بعربية ولان لفظ المشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس رومية سلمنا وانما

ذكرتموه

ذكرتموه يدل على مذهبكم لكن هنا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالف له وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت ان الشارع اخترع معاني لم يضع لها اهل اللغة الفاظا لعدم وقوفهم عليها ويحتاج الى تعريفها المكلفين فلا بد من وضع الالفاظ لها كالولد الحادث والاداة الحادثة واما التفصيل فهو انا نبين ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اصل اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلان لو كان الاسلام مغايرا للايمان ان كان الايمان غير مقبول من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه وتم المدعى واما لفظ الصلوة فهي في اصل اللغة اما للمتابعة كما يقال للطاير الذي يتبع السابق مصليا واما للدعاء كما في قول الشاعر وصل على دنها وارتسم واما للعظم الورك كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين يقفون صفوفا يحاذي كل واحد منهم براسه صلا الاخر عند الركوع ثم الصلوة في الشرع لا يفيد شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيئا من المعاني الثلثة اصلا ولان صلوة الامام ع وصلوة المنفرد لم يتحقق فيها المتابعة ولا الدعا لان براس العظم وذلك ظ وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شي من الثلثة واما الزكوة فلانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن نقص المال على وجه مخصوص واما الصوم فهو في اللغة مطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص ولا يتبادر الى الذهن منه مطلق الامساك عند [illegible] اطلاقه وكذا الحج والجواب لانم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله انه يقتضي كون هذه الا[illegible] مستعملة في المعاني التي كانت العرب يستعملها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا اي اعم من كونها حقيقة او مجازا الاول ممنوع والثاني مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالمقيد وهو المجالات المشهورة تسمية الكل باسم جزئه كما نقول للزنجي انه اسود والدعاء الذي هو موضوع للصلوة لغة احد اجزاء المجموع المسمى بالصلوة شرعا بل هو الجزء المقصود بدليل

قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز بنص اهل اللغة على الجويزة وهنا لم
يوجد ذلك لما ذكره هو من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي جاء بها الشرع فكيف يقال
انهم نصوا على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت
لا نم ان شرط المجاز نص صريح اهل اللغة على كل لفظ سلمنا لكنهم صرحوا بان اطلاق لفظ الجزء على الكل
جائز على سبيل المجاز فدخلت هذه الصورة في هذه القضية قوله هذه الالفاظ استعملها
لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية قلت لا نم فان
كون اللفظ عربية ليس حكما لاحقا بها لذاتها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص فاذا لم يكن
تلك الدلالة عربية لم يكن اللفظ عربية قوله هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القران
العزيز فلم يكن وجودها فيه قادحا في عربيته قلنا لا نم فان ما وجد فيه ما ليس بعربي
وان كان في غاية القلة لا يكون بمجموعه عربيا وصدق الاسود على الثور المعروض والفارسية
على القصيدة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه
بدليل صحة الاستثناء من كل منهما كما يقال هذا الثور اسود الا بعضه وهذه القصيدة فارسية
الا قليلا منها قوله القران مقال على الكل والبعض قلنا لا نم فان الاجماع منعقد على ان الله
تعالى ما انزل الا قرانا واحدا ولو كان القران صادقا على كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق الاجماع
وما ذكره من الدليل على صدق القران على بعضه معارض بما انه تعالى تحدى في كل سورة وفي كل اية
انه بعض القران والشيء لا يكون بعضا من نفسه وفيه نظر فان لفظ القران اذا كان مشتركا
بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل بعضا من شيء مسمى باسمه وليس ذلك فان قوله
وجد في القران ما ليس بعربي كالمشكوة في السوم والمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل
قلنا لا نم بل هي عربية واما الحروف فانها اسماء الصور وابض كل واحد منها موضوع لمسماه
لغة وباقي الالفاظ المذكورة يجوز اتفاق اللغات فيها كالتنور والصابون قوله هذه المعاني
التي جاء بها الشرع ليس لها الفاظا موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ بازائها كالولد
الحادث والاداة الحادثة قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض
مواردها فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء
والامساك ثم تخصيص لسبب الشرع بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين فهذا التخصيص
لا بد وان يكون بادخال قيود زائدة على الاصل فيكون اطلاقا لاسم المطلق على المقيد كما في العود المذكور

المذكور

٣٨

المذكور من باب اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اسم السبب
الى المسبب فان ذلك النقص سبب في الزيادة والنمو بدليل قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي
الصدقات فاطلق عليه اسم السبب وهو الزكوة قوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل
قوله وذلك دين القيمة قلنا لا نم فان ذلك لفظ الوحدات فلا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة وايضا
هو مذكور فلا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة وح لا بد من اضمار شيء اخر وهو ان يقول وذلك
الذي امرتم به دين القيمة واذا كان كذلك فليس اباني لغيره واذا كان لا بد من اضمار شيء
اخر وهو ان يقول معناه ان ذلك الاخلاص او ذلك الدين القيمة ويكون قوله مخلصين دالا
على الاخلاص واذا تعارض الاحتمالان فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدي الى تغيير
اللفظ ... المخالف للاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة وكان اولى واعترض على هذا
لجواز عوده الى المجموع من حيث هو مجموع وهو واحد مذكور والحاجة الى الاضمار المخالف
للاصل وقوله المص تراب ثم ونقول هنا ان قصد الثاني اي ما في الحقيقة الشرعية
عدم ارادة الشارع هذه المعاني التي جاء لها من هذه الالفاظ اللغوية او هذه المعاني
الشرعية مرادة من هذه الالفاظ لا بوضع اللغة فهو كما مر وان قصد بها انها مجاز لغوية
باعتبار استعمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت له لغة للعلاقة فهو حق وهو مدعانا
ومع ذلك في حقائق الشرعية لما عرفت من وجود خواص الحقيقة فيها وباقي كلامه ما ذكره
قال المص البحث الثالث النقل على خلاف الاصل الخ اقول لما اثبت النقل شرع
في ذكر ما يتفرع عليه وذكر فرعين احدهما ان النقل على خلاف الاصل بمعنى ان عدمه اغلب
على الظن من وجوده واستدل عليه بوجوه ثلثة الاول كون اللفظ موضوعا لمعنى من
المعاني غير منقول عنه الى غيره في وقت ما نفيد ظن كونه كذلك كما بعده ما لم تظهر ما يدل
على خلاف ذلك لما سيظهر من ان استصحاب الحال حجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا
بالنسبة الى ... لما حصل الفهم حال التخاطب قبل السوال عن كل واحد واحد من الالفاظ
التي وضعت ... اطبه هل نقل عن موضوعه الى غيره اولا والثاني باطل بالوجدان فالمقدم مثله
بيان الملازمة انه على تقدير تساوي احتمال النقل وعدمه عند السامع متردد ذهنه في
فهم المعنى الاصلي والمعنى المنقول اليه ولا يتبادر الى الفهم احدهما دون الاخر والا لزم الترجيح
من غير مرجح فح لا يحصل فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان لما نع اي يمنع الملازمة فان تبادر المعنى

عملا ما لا ... ان الفهم انما تم مع عدم
... على الوضع الاصلي ونسخه ... الوضع
الا ... مرجوحا بالنسبة الى ما هو ... عليه
واعلم ان ... المسوكا ... صيغ العقود
... الى ...
لزم ... او مسبوقة بكل صيغة ... مشترك
من

الى الذهن يدل على عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاده عدم نقله الذي هو علامة المجاز لفهم المعنى الاصلى دون غيره وظن وهو علم السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره لان كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلى ونسخه والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف على الاول لكان ارجح الفرع الثاني ان صيغ العقود مثل بعت واعتقت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت لغة موضوعة للاخبار فنقلها الشارع الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانها لو لم تكن منقولات بل موضوعاتها لزم احد الامرين وهو الكذب او كون كل صيغة مسبوقة باخرى ويتسلسل الى غير النهاية والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا قال بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا يتحقق البيع بدون صيغته وفاقا واما ان يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا نسوق الكلام الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا عبرة به فلا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني وهو التسلسل فلما تبين في علم الكلام والحكماء في قول المص ظاهر انما هو مع عدمه عائدة الى النقل وكذا في قوله لتوقفه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر لامر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس ذلك الثبوت او النفي قال البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز اقول يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز ما به يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم من حديهما المتقدم ذكرهما وقد ذكر المص ظاهر لذلك طرقا منها ما يشترك فيه الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان الاول نص اهل اللغة عليه اي على كون ذلك اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا احدهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا بل لمناسبته فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة والثاني مجاز وثالثها ذكر خواصها بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا اللفظ وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز الثاني وجود الخواص فانا اذا وجدنا في لفظ مستعمل في معنى

معين

معين شيئا من خواص الحقيقة مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وانا اذا وجدنا فيه شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فانا نعلم كونه مجازا فيه لان خواص الشيء لا توجد لغيره والا لما كانت خواص له واما ما يختص بالحقيقة فشيئان احدهما ان يسبق المعنى الى افهام المحاورين باللغة عند اطلاق لفظه مجردا عن القراين المخصصة لذلك اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا ذلك اي كونه موضوعا له دون غيره من المعاني لكان سبقه الى الفهم من دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه محال وعكس ذلك دليل المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في فهمه منه الى قرينة زايدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه منتقض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول المص ظاهر وعكسه المجاز اراد نا بالعكس ههنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا للتناسب كما في التضايف ومنها استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القراين المعينة للمراد منه فاصدين افهام معنى منه ومعنى معينا ولو عبروا عن ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ وبذلك اللفظ عن ذلك المعنى ولم يقتصروا عليه بل ضموا اليه قرينة زايدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ مستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة وتوقف المعنى من اللفظ على وجود قرينة زايدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت من انتقاضه بالمشترك فان دلالته على معناه المعين يتوقف على قرينة زايدة عليه واما ما يختص بالمجاز زيادة على ما تقدم ذكره فتعلق الكلمة بالمستحيل تعلقا لغة كقوله تعالى واسئل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي عبارة عن مجمع الناس جمع فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز لا يقال الاشتراك وهو ان يكون ما تسميه للمحوي باسم الحاوي قبل علم هذا لانا نعين المجاز ههنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركا بين المساكن واهلها فاذا تعذر حمله على احدهما تعين حمله على الاخر ولم يكن ذلك اللفظ مجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل الا انه ارجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى استلزامه تعيين المجاز وهو تعليق الكلمة بالمستحيل تعلقها به وعلى تقدير اشتراك

القرينة بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك فلا ينتقض ما قلناه لعدم استلزام نفس المجاز نعم هذا الاعتراض وارد على المثال وهو هذه الآية المذكورة وجوابه ما ذكروا وانما جعل المصنف استحالة تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به كالسوال بالقرية مستندا الى اللغة وان كان قد يستحيل اسنادها الى الفعل لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع اهل اللغة فلولا وضع لفظ القرية بازاء تعليق السوال به لما تحققت هذه الاستحالة واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز لكن بان يكون التجوز في نفس الكلمة المتعلقة ويجري ما يستحيل تعلقها به على حقيقته وبان بالعكس وبان يحتمل الامران فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الاخر الا لامر مرجح وبان يكون التجوز فيهما معا مثال الاول قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فقد علق الارادة بالجدار وهو محال فالتجوز ههنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوط واما لفظ الجدار فهو جار على ظاهره ومثال الثاني كما تقدم من قوله تعالى واسئل القرية التي فان لفظ السوال الذي هو المتعلق جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي هو القرية والمراد اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا يسجد ويتكلم ومنه تعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين اطراده كالعالم فانه لما صدق على ذي كل علم حقيقة انه عالم ومعنى الاطراد بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد اذ لا يلزم من صحة قولنا واسئل القرية قولنا واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي كالفاضل والسخي فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء وهما لا يطلقان على الله تعالى مع عدم صدقها عليه لوجود المانع الشرعي او لمانع لغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوا ذلك بالفرس فلا يقال ثور ابلق ولا جمل ابلق وهذا غير وارد على جعل عدم الاطراد دليل المجاز لانه لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها للجواز ان يكون المدلول اعم من دليله نعم لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا عليه لتخلف المدلول عن الدليل والاولى ان يخلص صاحب الاحكام من هذا الايراد بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع قال البحث الخامس في اقسام

الحكم المجاز

ومنها ... والاول انما ... في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس ومن عقليا وفيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك الثاني المجاز بعد ... بالزيادة او النقصان والنقل الثالث اطلاق السبب على المسبب وبالعكس وتسميته الشيء باسم مشابهه ومن المستعار وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يؤول اليه وبما كان عليه وبالمجاور وبالحد وبالعلية وبالمتعلق وبالزيادة والنقصان من

الحكم المجاز الى اقول لما ذكر اقسام الحقيقة وما به يمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار ما يقع التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ اما ان يقع في تركيبها واما ان يقع منهما معا والاول كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت الارض اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المراد من كل واحدة من لفظي الطلوع والشمس حقيقتهما وكذا لفظ الاخراج والارض والاثقال ومفردات البيت المذكور والتجوز انما هو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والفناء الى كر الغداة ومر العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى لا غير فاسنادها الى هذه الاشياء المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى موثره حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا يتغير بحسب الاوضاع والاصطلاحات فنقله عن ذلك الموثر واسناده الى غيره نقل الحكم عقلي لا لفظ لغوي واما الثالث احياني اكتحالي بطلعتك فان كل واحدة من هذه الالفاظ لم يرد به حقيقة اذ المراد من الاحياء السرور ومن الاكتحال الروية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضا لانه اسند الاحياء الذي هو فعل الله تعالى الى روية الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي كما عرفت واما الثاني وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما يقع التجوز من المتكلم فهو اما بالزيادة وهو ان يصل الى الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم تصل الى لفظ مثله لكان الكلام منتظما جاريا على حقيقته اذ المعنى بيان وحدته تعالى ونفي مماثلته وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها الا انها موضوعة للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل مثله شيء وهو كفر لانه يكون فيه اثبات مثل الله تعالى لكونه مثلا بمثلي لو قدر واما النقصان وهو ان يحذف من الكلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسئل القرية فانه لو قيل واسئل اهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها وانما صار هذا النقصان بحيث حمل لفظ القرية على المجاز واما النقل وهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما منها تسمية السبب باسم

والشجاع اسد لانه ليس مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا من المعاني له علاقة بوجه ولا يصح اطلاق لفظ على ذلك الغير ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة مثل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها اهل اللغة وهي احد عشر نوعا اطلاق لفظ السبب على المسبب اي الفاعل مثل سال السحاب او القابل مثل سال الوادي او الصورية كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة مشابه الصورة لليد من حيث ان الاثر الصادر عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يوثر الا بتوسط صورته او لحلول القدرة فيه كحلول الصورة في المادة والمشهور في الامثال تسمية القدرة يدا كما تقول الامير العالي يد كل ولي في هذا الامر واما الغاية وتسمية العنب خمرا او العقد نكاحا ولما كانت الغاية علة في الذهن لمعلولها ومعلوله في الخارج لم كان لها اي الغاية علاقة العلية والمعلولية فكان المجاز فيها اقوى من باقي الاقسام عكسه ونحو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرض الشديد موتا تسمية الشيء باسم شبهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى هذا بالمستعار تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وفمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كشعره عكسه كاطلاق لفظ القران على ابعاضه وهذا اولى من عكسه لاستلزام الكل الجزء دون العكس تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران تسمية الشيء باسم ما كان عليه كضارب لمن انقضى منه الضرب وهذا على راي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم ان هذه اطلاق الالفاظ حقيقة كما تقدم التاسع تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمولة على الجمل راوية وهي اسم لنفس الجمل تسمية الشيء باسم احد جزئياته كتسمية الاعتقاد علما تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا **البحث السادس** لا يشترط فيه النقل بل لا يشترط فيه النقل الا في الاستعمال الى النظر في العلاقة ولان اعادة اللفظ مانع لاعادة المعنى الحقيقي اقول اختلف الاصوليون في انه هل تفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي في ظهور العلاقة بين

ذلك المعنى

ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف واحتج عليه بوجوه اولها ان يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر التجوز الى النظر في العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي بل كان النقل كافيا منه كما كان كافيا في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان اعادة اللفظ اما بعد لا اعادة معناه الحاصل لمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع المحصل للتعظيم والمبالغة لمجرد اعادة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا ان بلوغها الى مرتبة الاسد فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصود من التجوز باعادة معنى الاسد حتى كانك تفرضه اسدا وقد تبالغ في ذلك فتقول هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فظاهر فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل وكل صورة جزئية وثالثها ان تقول لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز من دون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط من دون شرطه واما بيان بطلان التالي فلا باس فيها تقدم من ان الحقايق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها فيها لان ذلك موقوف على تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها بلغة الخالق بوجه من الاول لو لم يكن المجازات منقولة عن اهل اللغة لما كانت عربية والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم خروج القران من كونه عربيا لاشتماله على كثير منها واجيب بمنع الملازمة الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة يتحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخل والجبل الطويل والشبكة والصيد انه لا يقال للاب ابن ولا للابن اب ولا للملازمين الاخرين من الاشياء المشاركة له في الطول نخل ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول

ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القران للعرب مجازات لغويه وانما استعملت في معانيها الاجل مناسبتها للمعاني اللغويه مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بعين وجود العلاقة فان ادعي الشارطون للنقل هذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فهو وفاق والا كان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يجز في الصورة المذكوره ليس لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا العلم بنصهم على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والخلاف انما في العلاقة المسوغة التجوز اما هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها الانواع
تسويغ التجوز عند العلاقة المذكوره لجمعهم في كلامهم ولم يوجد لهم نص في تسويغه عند وجود مطلق العلاقة قال البحث السابع الحقيقة لا يستلزم المجاز قطعا الخ
اقول هذه مسايل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى في انه لا تلازم بينهما يعني ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في معنى اخر وبالعكس اي لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا توجب استعماله في غيره مما له علاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فهي تستدعي سبق الوضع لمعنى غير معناه المجازي اما سبق استعماله في ذلك المعنى الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثالث اللفظ الموضوع لا يلزمه الحقيقة ولا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة والمجاز لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما تكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها له اهل اللغة اولا ولا في غيره لانها لم يكن من وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال بعض الاعلام

ونبحنا طاب

ونبحنا طاب تراه في الغاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام منقوله عن معان وضعها لها اهل اللغة وما مثل به وهو زيد وعمرو موضوعات لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرا مصدر عمر وكونها مستعملة لا فيما وضعها له اهل اللغة ولا في غيره محال لاستحالة ثبوت واسطة بين هذين القسمين والحق ان الاعلام بعد استعمالها حقايق بالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر الى اللغة فليست حقايق ولا مجازات وان كانت منقولات عن معاني وضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغويه ولم تلاحظ في تسميتها علما فانها بالمسميات اللغويه وقبل استعمالها ليست حقايق ولا مجازات فيما هي اعلام عليه

المجاز

مطلقا المسالة في الباعث على العدول الى المجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له به علاقة والاول ارجح لان المتكلم به يستغني عن ضم قرينة زايدة عليه وفي الثاني يفتقر الى ضم قرينة ما دفعا للذهن عن معناه الحقيقي ومن العدول عنه الى المجاز الا لفايدة عظيمة يصغر في ضمنها الافتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال وتلك الفايدة قد يكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد يكون متعلقة بعوارضه وقد يكون متعلقة لمعناه فالاول ان يكون اللفظ الحقيقي عند اصل اللغة ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه كقول الشاعر شعر
وقبر حرب بمكان قفر ۞ وليس قرب قبر حرب قبر ۞ فقد قيل ان احدا لا يمكن من انشاد هذا البيت ثلاث مرات من غير تتعتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فبان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر لتمام الوزن به او السجع وهو يكون الحقيقي من غير ذلك الوزن كقوله تعالى فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة وهو ماخوذ من سجع الحمامة او القلب مثل قول الشاعر حسامك فيه للاحباب فتح ۞ ورمحك فيه للاعداء حتف او التجانس كما مر او الطباق كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم او بغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فبان يكون اللفظ المجازي متعينا للتعظيم كقوله سلام على المجلس العالي او للتحقير كما تعبر عن قضاء الحاجة بالغايط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض او للبلاغة كقوله رايت اسدا يريد الرجل

الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قوله رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لافهام المعني من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمه الخارجيه المختصة به فتشتاق النفس الى ادراك ذلك الباقي ويحصل لها لذة عظيمة لان اكمل احوال اللذة البشرية ان يحصل بادراك ذلك الوجه والم بسبب عدم المعرفة ثم كلما حصل لها علم توجه لم يكن حاصلا قبل حصل لها لذة عظيمة لان اكمل احوال اللذة البشرية ان تحصل عقيب الالم وح يكون هناك لذات مسبوقة بالام متعددة بحسب ما يحصل فادراك ذلك المعني فيحصل في النفس حالة كالدغدغة النفسانية ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه وفهم لم يحصل النفس شوق الى ادراكه لاستحالة تحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة فصار التعبير عن المعني باللفظ المجازي اولي لاحتماله ولكون ايجاد القرينة في ضمن يحصل هذه الفائدة وقول المص فلانه وهو حال الوضع غير اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكور الدلالة لفظ الوضع عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي الي معناه المجازي **قال** البحث الثاني في وقوعه في اللغة خلافا لابي اسحق الا **اقول** في هذا البحث مسايل ثلث يتعلق بالمجاز خاصة الاولى في وقوعه في اللغة وقد انفق اكثر الناس عليه وخالف فيه استاد ابو اسحق الاسفرايني واصحابه والحق الاول لنا اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق وفلان علي جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده وقد انه التجوز في اشعارهم ورسائلهم ولذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقايق في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظ الظهر والجناح والساق والكبد موضوعات لاعضاء من الحيوان واللمة الشعر فاما ان يكون ايضا حقايق في المعاني المذكورة او لا فيلزم الاشتراك وهو باطل والا لما سبق فهم احد هذه المعاني عند اطلاق لفظها جائز القرابين و

مخالفين

خلافه وايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض على ما سنعرفه فتعين كونها مجازات احتج المخالفات بان المجاز يخل بالفهم ضرورة تردد ذهن السامع على تقديره بين فهم المعنى الحقيقي والمجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ من اطلاقه والجواب لا نم انه مخل بالفهم وانما يكون كذلك ان لو كان بمجرد عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض فهم المعنى المجازي اما على تقدير تحقق القرينة المذكورة او اراده فهم المعنى الحقيقي الثانية في وقوعه في القرآن العزيز للحق وذلك خلاف الظاهرية لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض من قوله واسئل القرية وجاء ربك تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه الله تجري من تحتها الانهار واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن المعلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقايقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان في كلام الله تعالى مجاز لاستوله تعالى منه اسم الفاعل فيصدق عليه انه متجوز والتالي باطل اتفاقا كذلك المقدم والملازمة ظهرت عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم من ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروايح فانها قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسما اصلا سلمنا لكن اسماء الله تعالى توقيفية فلعله لم ياذن الشارع في اطلاق الاسم عليه بهذا اطلاقه وان كان جائزا في اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد اذن الشارع فيما ادعيتم لزوم الثالثة المعرب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة العربية استعمله اهل العربية موجود في القرآن العزيز وهو منقول عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن الباقين خلافه احتج الاولون لقوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح والمشكاة لغة هندية وقوله تعالى ترميهم بحجارة من سجيل وسجيل الفارسية وكذا الاستبرق مثل وقوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم والقسطاس لغة رومية واجاب النافون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكرتموه انما يدل على انها موضوعة لغير العرب ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجائز ان يكون هذه الالفاظ

ما اشترك اللغات فيها كالتنور والصابون ثم احتجوا على مطلوبهم لقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي فنفى الله تعالى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنويعه بين اعجمي وعربي ولو كان بعضه اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر الآية ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها على وضع هذه الالفاظ لمعانيها لجواز الاصل والظاهر معا والنقل غير جازم من اللغويين ايضا معهم واما الثاني فلان المراد بالاعجمي الثاني على الاعجمية التي لم يتداولها العرب ولم يفهم معناها لا ما اشتهر عندهم وفهموا معناه واستعملوه فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت آياته اي تبينت بالوجه الذي يفهم فانه لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقوله أأعجمي وعربي ومعناه أكتاب اعجمي ونبي عربي وليس معناه بعضه عربي بحيث يكون قطع تعالى اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بكليته والآية الثانية انما تنافي وجود ما ليس بعربي فيه لا نفي اسم العربية لا وجود مطلق ما ليس بعربي وان كان نادرا غير خارج عن صدق العربية عليه كهذه الكلمات والهاء في قول المصنف في وقوعه عائدة الى المجاز وقوله وقع اشارة الى المجاز والهاء في قوله ويدل عليه عائدة الى حصول وقوع ونفي الوقوع قال البحث التاسع في انه على خلاف الاصل الخ اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع الاولى في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلثة اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لحصل التفاهم حالة التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات يمكن ارادتها والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا راجحا على الحقيقة اجماعا واذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة وح يتردد سامع اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهم شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان الثاني فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرط

العربية

القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز حقيقة او لا معنى للحقيقي الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال احملوه على هذا او على ذلك كان مشتركا والتقدير خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعيين حمله على الاول وهو المط وثالثها ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ من معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلثة وضعا اولا للمعنى ونقله عنه الى آخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان لنا في كون المجاز على خلاف الاصل تفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرائن كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى آخر مناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لما يناسبه والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث يدل على المعنى الثاني الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها التي لم يبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار المجاز فكذا تثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لظهور رجحانه وقال آخرون يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الآخر من وجه ومرجوح من وجه آخر فيتحقق التعادل وهو اختيار المصنف وهذه المسئلة فرع على التي قبلها وهي كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان التعمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع الرجحان يكون ارجح قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين مختلفين كما ان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل

الشجاع مجازا واما بالنسبة الى معنى واحد فان الحمل الوضع ممتنع لان كونه حقيقيا في ذلك
المعنى توجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع
له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى
الدعاء فانها حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا
نسبناه الى الصلوة الشرعية الرابع الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول فان تهجر استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي بحيث لم يستعملوه في دلالة عليه الا مع قرينة اليه واما الثاني
فان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاق
مجردا عن القراين الزائدة فينقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية
قال الفصل الثامن في تعارض الاحوال وهو من عشرة اوجه واقعة بين خمسة
فان مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء المجاز والاضمار
يكون المراد تلك الحقيقة ومع انتفاء التخصيص يكون المراد كل تلك الحقيقة ويحصل كمال الفهم
فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لكثرته ولحصول الفائدة اما مع
القرينة فالمجاز واما بدونها فالحقيقة واعترض بان لزوم المشترك لعدم الخطاء فان القرينة
اذا وجدت حمله السامع على ما دلت عليه والا توقف وفي المجاز اذا انتفت حمل السامع
على الحقيقة وهو يريد المجاز فيقع في الخطاء ولتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والمشترك
على الاول ولكثرة الاشتقاق في المشترك دون المجاز ولكثرة التجوز لكثرة الحقائق والجواب
ان المجاز اكثر اقول قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن العقود والقراين المعينة
للمراد منه حمل على حقيقته وتلك الحقيقة وقد يخالطها ويتعذر حمل اللفظ عليها الوجه
قرينة دالة على عدم ارادة ... ذلك اللفظ ومع ذلك اللفظ معطلا ما لم يتبين بالحد
الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب
على الاصولي البحث عن اولوية احدها وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان المقتضي
لاخلال فهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لا عينها اما الاول فظاهر اذ على
تقدير احتمال احدها احتمالا مساويا لا يتعين المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم ولا الثاني

فلان اللفظ اذا سلم عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة واحدة فاذا سلم
احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا سلم عن احتمال التخصيص كان المراد باللفظ
كل تلك الحقيقة فيحصل كمال المقصد من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه بتمامه ولا يبقى خلل
في الفهم اصلا واعلم ان تعارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان لكل احدها تعارض كل
من الاربعة الباقية وهي اربع تعارضات ثم تعارض كل واحد من تلك الاربعة كل
واحد من الثلثة الباقية وذلك ثلث معارضات ثم تعارض واحد من تلك الثلث كل
من الاثنين الباقيين وذلك معارضتان ثم تعارض احد الباقيين صاحبه وهذه معارضة
واحدة المعارضة الاولى معارضة الاشتراك والمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه
يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول
يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه وان
فارقها قبل المسيس لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القراين وعلى الثاني
لا يدل لاحتمال ان يكون المراد من النكاح في الاية الوطي اذ لا يتعين حمل اللفظ على
المشترك على احد معانيه عينا عند تجرده عن القرينة واحتج المصنف على ذلك بوجهين
الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية
عرف ان المجاز فيها اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان الثاني ان الفائدة حاصلة
عند اطلاق اللفظ مع المجاز دايما اما مع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه واما مع عدمها
فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة
الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من حيث المعارضة وذلك
من وجوه الاول ان الاشتراك غير موجب الوقوع في الغلط لفهم غير مراد المتكلم من اللفظ
والمجاز بخلافه فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يراد مقترنا بما
يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان الاول فهم السامع المعنى المقصود
للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم ان
مقصوده واحد منها في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في الفهم على التقديرين واما المجاز

فقد يراد من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له فيحمله السامع على الحقيقة التي ليست بمقصوده
للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك
لا يتوقف الا على الاول منها وهو الوضع فكان اولى الثالث ان كون اللفظ مشتركا
يوجب بكثرة الفايدة بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد معانيه بخلاف المجاز فكان
الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه
يناسب معنى مغايرا لما يناسب المعنى الاخر وذلك يوجب لاتساع العبارة والتمكن
من فوايد البديع واجاب المص طم عن هذه الوجوه كلها بشيء واحد يشملها وهو ان
كثرة المجاز واغلبيته على الاشتراك في المواضعات يوجب ظن رجحانه عليه ولا يعارضه
ما ذكر نحوه في ذلك الرجحان قال البحث الثاني النقل اولى من الاشتراك لتعين
الحقيقة في المشترك دونه فيختل الفهم اقول هذه المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك
للنقل كقوله عم الطواف بالبيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة فيه على تقدير
اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لان الحديث المذكور دال على
وجوب الطهارة فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة مع على المعنى اللغوي الى الشرعي
لوجوب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد
فيه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعي من
غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال لفخر الدين الرازي النقل اولى
وهو اختيار المص طم هنا وقال اخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المص طاب ثراه
في النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك
يوجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة
في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول
اليه خاصة فهو يفهم دائما من غير احتمال فكان اولى واحتج الاخرون بان المشترك
اكثر وجودا في اللغات من المنقول فيكون راجحا منه اما الاول فظ واما الثاني
فلان مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثرة المفسدة على قليلها

نقل اللفظ الصلوة من المعنى اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ الشرعي على المعنى الشرعي الذي هو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير عدم

وهو

ع م

ومحال ولو كانت متساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية المشترك
ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير
التعدد واضح وهو الاغلب فلان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس المقصود
للواضعين بالذات بل بالعرض لما تقدم وح لا يلزم ترجيح الواضع كثرة المفسدة على قليلها
ولا الترجيح من غير مرجح قال الثالث الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال
في بعض الصور في الاضمار وعمومه في الاشتراك اقول هذه ثالثة المعارضات وهي
معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عم في خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون
من الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره
في خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار
ظاهرة بل لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك امور متعددة
متساوية في احتمال الاجمال وعدم قرينة يدل على تعيين احدها فح يتحقق الاجمال اما في
غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال
لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده
مع انتفاء القرينة المعينة للمراد فيه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من
محاسن الكلام قال عم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك
بهذه الصفة فكان الاول اولى لا يقال الاضمار يحوج الى ثلث قراين ما يدل على اصل
الاضمار وما يدل على موضوعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك يحوج الى واحدة
وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحوج
الى القراين الثلثة في صورة واحدة كما قلناه والمشترك يحوج في كل صور وجوده فكان
الاول اولى قال البحث الرابع التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز
على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك الخامس المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على
اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز السادس والاضمار اولى من النقل لما قلناه
في الـ[illegible]ابع التخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى

من النقل الثامن المجاز والاضمار متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر التاسع
التخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فيدخل المراد وغيره
بخلاف المجاز العاشر التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار **اقول**
هذه بقية المعارضات العشر احد لها معارضة الاشتراك التخصيص كما لو قال النكاح حقيقة
في العقد خاصة فيقتضي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء تحريم من عقد عليها الاب
على الابن وان كان العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خرجت
عن مقتضى النص فبقيت المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فيقول الاخر
لا نم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطى ايضا وح لا يدل النص
على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الاية
الوطى فالاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما يأتي والمجاز خير من الاشتراك
على ما تقدم والخير من الخير من شي خير من ذلك الشي بالضرورة وثانيها معارضة
المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضعه لغة وهو الدعاء الى
الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من
باب تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل موقوف على اتفاق اهل اللسان
عليه وهو متعذر بخلاف المجاز الموقوف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف
على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل الاضمار كما لو قال
لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا لانه ربا فيكون حراما لقوله تع وحرم الربوا فيقول
الاخر الربا في اللغة الزيادة ونقله الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل في الكلام
اضمار لفظ اخذ اي وحرم اخذ الربو فالثاني اولى بعين ما ذكرناه من بيان رجحان
المجاز على النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك
بل يكفي فيه دلالة باقي الكلام عليه والتوقف النقل على نسخ الوضع الاول واحداث
وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص المنقل كقوله تعالى واحل الله
البيع ولو قال لفظ البيع موضوع لكل معارضة ومبادلة تجري بين الناس مخصص

الشارع

والشارع ما ليس جامعا للاركان والشرايط الشرعية كان الاول اولى لان التخصيص
اولى من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى من الاولى من
الشي اولى من ذلك الشي بالضرورة وخامسها معارضة المجاز الاضمار كقوله تعالى واسئل
القرية فانه يحتمل اضمار لفظة اهل والتقدير واسئل اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية
على اهلها مجازا تسمية للحال اي اهل باسم المحل فهما متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة
صارفة له عن الظاهر وفي هذا الاستدلال نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج
الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما على الاخر فان التخصيص ساوى
كلا منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى
من المجاز لاحتياج المجاز الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء
الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة التخصيص للمجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول
الخصم المراد الجميع وخص عنه اهل الذمة ويقول الاخر المراد بالمشركين غير اهل
الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود يحصل
مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على
تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا يكون مقصوده
اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا وسابعها معارضة التخصيص للاضمار كقوله
عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول بعمومه الفرض والنفل
وخص النفل لجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الاخر بل يجوز
الصيام في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا اذ تقديره لا صيام كاملا او فاضلا
فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز المساوي للاضمار والاولى من
المساوي لشي ان يكون اولى من ذلك الشي وفيه ما تقدم من منع مساواة المجاز
للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه المعارضات انما هو التخصيص في الاشخاص
اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح وكل من الاحتمالات الخمسة المذكورة اولى منه

عند معارضة اياه واحتج فخر الدين الرازي على ان الاشتراك اولى من النسخ بان ما
يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص نسخ العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد
والقياس وعدم جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ لم يجر كالباطل
وبعد التخصيص لم يصر كالباطل واعترض عليه المصطاب ثراه بان ذلك انما يدل على كون
التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو
المطر وربما قيل ان الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس بمبطل
لحكم ثابت بل مقتضيه الاجمال وليس الاجمال كالابطال ومثالهما لو قال النبي عم صلوا في
كل يوم في الوقت الفلاني ثم قال بعده كل قال طوفوا في ذلك الوقت فيحمل الاول على
الطواف موضوعا للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل
عدم اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من
المصادة قال فصل التاسع في تفسير حروف يحتاج اليها فمنها الواو ومعناها
الجمع من غير ترتيب خلافا للفراء لنا اجتماع اهل اللغة قال ابو علي الفارسي اللغويون
والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع من غير ترتيب ولوروده مثل تقاتل
زيد وعمرو ويصدق قام زيد وعمرو وقبله او بعده من غير تكرير ولا تناقض ولقوله تعالى ادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم وبالعكس ولسؤال الصحابة عن مبدأ السعي
والمساوات واو العطف في الاسماء المختلفة وواو الجمع في المتفقة اقول هذه الحروف
لما كانت الحاجة ماسة الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها
اولها الواو العاطفة وقد اختلفوا في معناها فذهب الاكثرون من رؤس الادباء
ومعظم الاصوليين الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب
الفراء الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل
للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار المص رح احتج عليه بوجوه الاول اجماع
اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون
على ان الواو للجمع المطلق من ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان

الواو

ان الواو للجمع المطلق واجماعهم في ذلك حجة الثالث ان الواو يستعمل فيما يمتنع حصول
الترتيب فيه مثل تقابل زيد وعمرو وتناظر خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما
عرفت في بحث كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا
الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمرو وقبله متناقضا ولو قال
بعده لكان تكرارا والتالي باطل بالاجماع الادباء فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو يفيد
كون عمرو ليس قبل زيد ولفظ قبله تقييد كونه قبل زيد وهو المعنى فعينه مستفاد
من الواو وذلك عين التكرار واذا بطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقا الرابع
قوله تعالى في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة
وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة فلو كانت الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا
ولا عكسه الخامس روي ان الصحابة لما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من
شعائر الله قالوا للنبي عم حيث ارادوا السعي لزم كون المتقدم متاخرا وبالعكس
فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الام لهذا القول قبل الدخول
وبعده وح لا يلزم من كون الواو للترتيب لهم بانها ابتدا يا رسول الله فقال لهم
ابدءوا بما بدأ الله تعالى ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سألوه وذلك لكونهم من اهل
اللسان بل كانوا يفهمون البداءة بالصفا السادس قال اهل اللغة واو العطف في
الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية وياءهما في الاسماء المتفقة فانهم لما لم يمكنوا من
جمع المختلفات بواو الجمع اتوا بواو العطف فلما لم يكن شيء من واو الجمع والف
التثنية وياءهما دالا على الترتيب اجماعا كان واو العطف المساوي لها كذلك
قال واحتج ابا بكاره عم قال واحتج ابا بكاره عم اقول هذا اشارة الى ما احتج
به الفراء ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه
الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي عم قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ومن عصاهما فقد غوى فقال عم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله

[illegible]

ولو لم يكن الواو للترتيب لم يكن بين ما استحسنه منه وبين ما لقنه فرق والتالي باطل
فالمقدم مثله الثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة
على الحج محتجين عليه بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل على فهمهم من الواو
الترتيب وهم اخبر بمواقع اللغة العربية وموضوعاتها فوجب كونه كذلك الثالث
ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق
لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا معًا وذلك دليل على انها
عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق الرابع ان اهل اللغة وضعوا
لجزئيات الترتيب المطلق الفاظًا فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب وثم
للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظًا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد
الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته
وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعًا له وفاقًا فتعين وضع الواو له وهو المدعى
فان قلت هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه
فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعًا له فتعين الواو قلت اذا وقع
التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعًا للترتيب المطلق
امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازمًا للترتيب بل هو جزؤه فجاز اطلاق
لفظه عليه مجازًا ولو كان موضوعًا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازمًا له فلم
يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت في باب اقسام المجاز من صحة اطلاق
لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزومًا للمعنى المجازي غير شرط
في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المعاندة بينهما التي هي اخص
من المباينة التي هي اخص من عدم الملازمة وايضًا التعارض غير متحقق لامكان
وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك ومرجوحية الاشتراك لا يمنع من ذلك
لما تقدم والجواب عن الاول ان الانكار انما كان لترك كاف افراد الله تعالى بالذكر فانه
ابلغ في التعظيم لا لان الواو دال على الترتيب فان معصية الله تعالى لا ينكر تشريكه

رسوله

رسوله صلى فيستحيل فيها الترتيب ومن هنا قال فخر الدين في المحصول فهذا بان
يدل على فساد قولكم اولى وذلك لوجود الواو منفكًا عن الترتيب وعن الثاني ان
انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو لم كون الواو للترتيب لم يامرهم
بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم فهمه الترتيب
من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب لجواز فهمهم من الواو
الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان
امر ابن عباس رافعًا للتخيير وموجبًا لتضييق تقديم العمرة لا جرم انكروا عليه على
ان ابن عباس اعرف من انكر عليه ذلك بدلالات الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول
الله صلى الله عليه وآله قال في حقه كنيف ملئ علمًا وعن الثالث ان الطلاق
المعطوف ليس تفسيرًا للطلاق المعطوف عليه بل كلام اخر وقع بعد تمام الاول فلم يقع
لعدم مصادفته الزوجية التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول بخلاف
طلقتين فانها تفسير وبيان لقوله طالق فكانت كالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا بها
وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع اللفظ اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج
الى الخاص مستلزم للاحتياج الى العام دون العكس فانه قد يحتاج الى العام من لا
يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم فيه رجحان وضع اللفظ للعام اذا
لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزومًا له اما على هذا
التقدير وهو الواقع فلا وقول المص من غير ترتيب عقيب قوله الواو للجمع
ليس تعقيبًا له بنفي الترتيب بل نفيًا لتقييده بالترتيب وكذا في القول الذي
نقله عن ابي علي والهاء في قوله ولم يرده عائدة الى الواو **قال** ومنها
الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن للاجماع اهل اللغة عليه وقوله تعالى فيسحتكم
مجاز فان الوعيد من الله تعالى يشبه الوقوع لامتناع الخلف فيه **اقول**
من الحروف التي يحتاج الى تفسيرها الفاء وهو موضوعة لغة للتعقيب على
حسب ما يمكن بمعنى يكون المعطوف واقعًا عقيب المعطوف عليه على ما يمكن

فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يفد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد
بلا فصل لان ذلك ممتنع بل يفيد دخول الكوفة بعد دخول بغداد بمدة لا يمكن
دخولها الحعا في اقل منها عادة والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل
اللغة عليه واجماعهم في ذلك وامثاله حجة احتج المخالف بورود الفاء في
كتاب الله تعالى بغير التعقيب ومتى كان كذلك لم يكن موضوعة له اما الاول
فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب
الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيمة واما الثاني فلانها يكون لغير التعقيب
لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة في ... والا
لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية فان استعمال الفاء
ههنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة
في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب المصير اليه ووجه العلاقة ان وعيد
الله يمتنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تعالى به فاشبه الواقع
في الحال قال ومنها في وهي للظرفية تحقيقا مثل زيد في الدار وتقديرا
في جذوع النخل اقول لفظة في من الحروف التي يحتاج الفقيه الى تفسير معناها
وهي موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى وقرن في بيوتكن واما تقديرا
كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذوع تمكن
المتمكن في مكانه والظرف منه حقيقي وهو ما لا يزيد على المظروف كالماء في الكوز
حال امتلائه وغير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد والدليل
على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها
للسببية لقوله عليه السلام في نفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه فخر الدين
بان احدا من اهل اللغة لم يذكره ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم وفيه
نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على
عدم الموجود قال ومنها من وهي مشتركة بين الغاية والتبعيض والتبيين وقد يكون

كقولنا

كقولنا ما جاءني من احد معناه اي ما جاءني احد ومنها الى وهي لانتهاء الغاية
قد يتفصل والاجمال كما توهم قوم لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى فانها موضوعة
للانتهاء ثم الغاية قد تنفصل حسا كالليل فيجب خروجها وقد لا يتميز كالمرفق
فيجب دخولها ومنها الباء وقيل انها في غير المتعدي للالصاق وفي المتعدي
للتبعيض والفرق بين مسحت بالمنديل ومسحت المنديل من حيث جعل المنديل
آلة في المسح مع الباء وممسوحا مع عدمها الا من حيث التبعيض ومنها انما وهي
للحصر بالنقل عن اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي فلا يتواردان على محل
واحد ولا يمكن حرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فتعين العكس اقول
هذه بقية الحروف المحتاج الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك
لابتداء الغاية والتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعالى فخرج على قومه من
المحراب ومن هذا الباب فلان افضل من فلان اي ساواه في الفضل ثم ابتدأه
فضلا والثاني كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والثالث قوله تعالى يطاف عليهم
بصحاف من ذهب وقد يكون زائدة كقوله تعالى وما للظالمين من حميم وما
للظالمين من انصار وقيل انها ههنا لعموم النفي وقد يكون بمعنى على كقوله تعالى
ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اي على القوم وقال فخر الدين انها موضوعة
حقيقة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلثة المذكورة فكان
وضع اللفظ له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لاحدها ورد على
خلاف الاصل ففي الاول تبين مبدأ الخروج عن غيره وفي الثاني ميز الماخوذ منه
عن غيره وفي الثالثة بين جنس الصحاف التي يطاف بها ومنها الى وهي
موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وقوله واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة في دلالتها على دخولها في ذي
الغاية وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في هاتين الايتين فان الغاية داخلة
في الاولى وخارجة في الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال

وهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من
هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية الشي نهايته وآخره بل باعتبار عدم انفصاله
عن ذي الغاية بمفصل محسوس وعلم اولويته اخراج بعض المقادير عن الغسل
من غير، واما عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب
خروجها وفخر الدين ضعف هذا ايض بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة
للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير جاير على ما تقدم من امتناع كون
اللفظ مشتركا بين وجود الشي وعدمه وفيه نظر لمنع من المقدمتين معا فان
الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك اللفظ بين وجود الشي وعدمه كما مر وقد
تقدم وزعم قوم ان الى في الاية الاولى بمعنى مع فانه قد ترد كذلك كما في قوله
تع من انصاري الى الله اي مع الله وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم
اي مع اموالكم ومنها الباء وهي موضوعة للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد
وكتبت بالقلم وقال فخر الدين ان دخلت على فعل غير متعد بنفسه افادت الالصاق
كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا
برؤسكم افادة التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فاحتج عليه
بان الفرق واقع بان مسحت يدي بالمنديل وبالحايط وبين قوله مسحت المنديل
والحايط وهو افادة التبعيض في الاولى والشمول في الثاني والمص لم يرتض
هذا القول واشار الى ضعفه بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه
كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء مفيدة له لغة لما خفي عن مثل سيبويه
مع تقدمه في علم الادب ومعرفته بلغة العرب ويؤكد ذلك قول ابن جني
ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض فهو شي لا يعرفه اهل اللغة ثم اشار
الى جواب حجة فخر الدين بان الفرق بين القولين كون المنديل والحائط
في القول الاول آلتين في مسح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا لكونه
من افادته الاول التبعيض وفي الثاني الشمول فان الاول نفس النص واما

الثاني فهو ممنوع وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو يدي لا يتعدى
بنفسه الى المنديل فهو خارج عن المتنازع فيه ولو حذفت لفظ يدي وجعل المنديل
بل نفس الممسوح منعنا من الفرق وقد يرد الباء بمعنى على كقوله تع ومن اهل
الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار وبمعنى في قوله تعالى ولم اكن
بدعائك رب شقيا وقيل معناها هنا السببية ومنها لفظة انما هي موضوعة
للحصر واستدل المص على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال
العرب اياها فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر
وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي
وح لا يحصل غرضهما بهذا الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا علي الفارسي نقل ذلك
عن النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه من اعاظم علماء العربية وثانيهما
ان لفظ ان موضوعة للاثبات ولفظ ما موضوعة للنفي فعند تركيب هذه الكلمة
اعني انما منهما يجب بقاء كل منهما على حالها لاصالة عدم النقل وح يقول لا يمكن
توارد مدلوليهما اعني النفي والاثبات على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود
النفي على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه فتعين العكس وهو
ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر المدعى وضع لفظ
انما له فان قلت قد وردت لفظة انما في مواضع من كتاب الله تعالى لغير الحصر
كما في قوله تع انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم
ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين بهذه الصفة وقوله وانما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ظاهر ان ارادته تعالى ليست منحصرة
في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشيها وانذاره ص ليس منحصرا في من يخشى
الساعة بل هو شامل له ولغيره فيكون موضوعه فلا يكون موضوعة له والا لزم
الاشتراك قلت لا نم وروده لغير الحصر في كتاب العزيز والحصر في الايات المذكورة
محقق اذ المراد من المومنين في الاية الاولى الكاملون في الايمان وفي الثانية اضافة

وتقدير الآية والله اعلم انما يريد الله بخلق العلوم والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت اذهاب الرجس عنكم ويطهركم وفي الثانية ان المراد بالانذار انما هو انما هو الانذار النافع المؤثر في التنبيه الي الطاعة لا مطلق الانذار ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة للحصر لان الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون بمجرده دال على شي بل لا يمكن ان يكون ههنا حقيقة لما بينا من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو كان حقيقة في غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر بانما قد يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره وقد يكون بثبوت الوصف او نفي غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف اعني البشرية والمماثلة والوحي له عم ونفي غيره من الصفات المنفية عنه مثل كونه ملكا او غير ذلك قال الفصل العاشر في الخطاب وفيه مباحث الاول الخطاب الكلام المقصود به الافهام فلا يقع من الحكيم المخاطبة بالمهمل لاشتماله على النقص واحتجاج الحشوية بالحروف المقطعة وبقوله كانه رؤس الشياطين وتلك عشرة كاملة وما يعلم تاويله الا الله لاشتراط المعطوف لاستحالة عود ضمير يقولون الي المعطوف عليه باطل لان الحروف قيل انها اسماء السورة والتمثيل برؤس الشياطين تمثيل بالمستكره في الغاية بين الماسية والتوكيد مفهوم والمعطوف لا ينفي عود الضمير الي المعطوف عليه اقول قد عرفت في صدر الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمص عرفه ههنا بانه الكلام المقصود به الافهام والكلام كالجنس وبه يخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والغافل فانه وان كان كلاما الا انه ليس خطابا اذ المراد ما يقصد به الافهام لحسب شخصه للحسب نوعه والا لا يتحقق [illegible]

وانما حذف

وانما حذف لفظ المفيد لدلالة الكلام عليه فانه بدون الافادة لا يكون كلاما بخلاف اللفظ الصادق على المفيد وبه المهمل فان التعريض به يخرج الي التقييد بالمفيد واعلم ان غرض المص من هذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام فلذا شرع فيه لان التصديق بان الخطاب الشرعي دال على الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب وذكر تعريف مطلق الخطاب فيكون عند اضافته الي الشارع مفيدا المعرفة خطابه نعم افادة معرفة الخطاب المطلق ثم ان كانت دلالة الخطاب الشرعي على الحكم يتوقف على امرين احدهما استحالة خطابه تعالى لا يعني به شيئا اصلا سواء كان ذلك ذكر اللفظ مهملا غير موضوع لمعنى اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما استحالة خطابه بما يدل على معنى دلالة ظاهرة ويقصد منه ذلك المعنى الواضح مع تجرده عن القرينة الدالة على المقصود اذ على تقدير جواز احد هذين الامرين لا يبقى لنا وسيلة الي معرفة شي من معاني الالفاظ الشرعية لجواز ان لا يعني به شيئا او يعني بها بخلاف مدلولاتها فلهذا ابتدا المص بذكر هذين الامرين وجعل كلا منهما في بحث منفرد الاول في استحالة خطابه تعالى بالمهمل والمراد بالمهمل ههنا ما لا يقصد شيئا بحسب شخصه فائدة لفهم معناه بدونه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على استحالة خطابه تعالى بما لا يعني له في نفسه وخالف في ذلك الحشوية اعني اصحاب الحديث وجوزوا ذلك واحتج المص على الاستحالة بان الخطاب بالمهمل بالتعريف المذكور نقص والنقص على الله تعالى محال اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية فبالاجماع واحتجت الحشوية على نقيض ذلك بوجهين الاول انه قد ورد في القرآن العزيز ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة في اوائل السور كقوله كهيعص طسم ويس وحم وما اشبه ذلك وكقوله تعالى وكانه رؤس الشياطين وبما لا فائدة في ذكره كقوله تعالى ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة لا يفيد امرا زائدا على ما تقدم الثاني ان الوقف على الله في قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا واجب

ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى متكلما بكلام لا يفهم منه شيء اما الاول فلانه لولا لزم كون الواو في قوله والراسخون في العلم واو عطف وقوله يقولون امنا به واقعا موقع الحال كانه قال قايلين امنا به كل من عند ربنا ويصير ذلك عايدا الى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى لوجود الاشتراك في المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى من جملة القايلين امنا به كل من عند ربنا ومن المعلوم خلاف ذلك وايضا لكونها عاطفة يستلزم بادية الاستيناف واضمار حروفه وهما خلاف الاصل وذلك لان التقدير والا الراسخون في العلم فتعين كونها للاستيناف واما الثاني فلانه يكون علم تاويل المتشابهات مختصا بالله تعالى مع كونه مخاطبا وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا له لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فايدة الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان الدلالة اللفظية لا تفيد العلم وان المراد المتكلم بكلامه المجرد عن القراين لا يعلم الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين ذكروا لها معاني كثيرة واحسنها كونها اسماء السور واما رءوس الشياطين فكانوا يستقبحون ذلك ويستعظمونه ويضربون به المثل في القبح فهو ليس مما لا يفهم مطلقا واما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد والغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود على معنى المؤكد وعن الثاني المنع من كون واو والراسخون للاستيناف بل يجب عطفها بل يجب حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وان كان هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف ويجب القول به لثبوت القرينة الحالية وهي الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة قال البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان والا لزم الاغراء بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل اقول هذا هو الامر الثاني من الامرين

اللذين يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطب الله بشيء ويريد خلاف ظاهره من غير البيان واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك وخالف فيه المرجية واستدل المص على ذلك بوجهين الاول ان ذلك ملزوم لاغراء الله تعالى بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اطلاق اللفظ الظاهر الدال على معنى يوجب اعتقاد سامعه العالم بوضعه ارادة لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن ذلك المعنى مراد اللافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا وح يكون اطلاق اللفظ المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد للجهل وهو المدعى واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه كما ثبت في علم الكلام وقد ظهر من ذلك ان الاغراء بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ مع عدم ارادة ظاهره والمص جعل ذلك لازما لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر اللفظ وخلاف ظاهره منه وح لا يتحقق الاغراء بذلك الجهل الثاني ان اللفظ الظاهر الدلالة بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة خطابه بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو استحالة خطابه بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد السامع فهم ظاهره سواء كان مراد المتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس الى معنى كونه مهملا مطلقا قال البحث الثالث قيل الدلايل الظنية اللفظية ظنية لتوقفها على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي الذي لو رجح النقل عليه لزم ابطال النقل اذ بطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع والاستدلال ان هذه ظنية والموقوف على الظني ظني والحق خلاف هذا فان بعض اللغات والنحو والتصريف انما هو متواتر النقل وعلم الاشياء التي ذكرها قد يعلم من محكمات القرآن اقول اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة وهو الذي رجحه فخر الدين الرازي في المحصول والمحصل

فيجب القطع به

وجوزه اخرون احتج الاولون بان افادة الدليل النقلي لمدلوله يتوقف على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي ظنية اما اللغة فلان المرجع في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع على عدم عصمتهم وعدم تواترهم ويجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف فلا خلاف المعاني باختلافها والمرجع فيها انما هو الى اشعار القدماء وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احديهما كون هذا الشعر صادرا عن الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد والاحاديث مفيدة العلم وايضا فان الروايات عنه مرسلة والمراسيل مردودة عند الاكثر وثانيهما حقيقة قول الشاعر وهو غير معلوم لعدم عصمته ويجوز غلطه ولحنه وقد لحن المتاخرون كثيرا من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعلوم وضعه له وبين غيره لا يبقى وثوق بارادة ذلك المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يجوز عند عدم نقله الى معنى اخر وعلى تقدير نقله فيجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامس عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص ولحوه ظاهر مما سبق السابعة عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السابق ثابتا وعدمه ظني الثامنة عدم المعارض النقلي في التاخير لتغير المعنى بذلك وعن ظاهره وانتفاؤه ظني التاسعة عدم المعارض النقلي اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول عن الدليل المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمة لم يتعرض لها المصنف واشار اليها في النهاية ولا بد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجوده يدل على نقيض مدلول الدليل النقلي يجب العمل

وتاويل

وتاويل الدليل النقلي اذ لو رجح النقلي عليه لزم ابطال النقلي فان الدليل العقلي اصل الدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي لمعارضة الدليل النقلي لابطل العقلي ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل بطلان فرعه فتعين ما قلنا من تاويل النقلي والعمل بالعقلي والمص لم يرض بهذا القول وادعى ان الحق خلافه بدليل علمنا بتواتر بعض اللغات ككون لفظي السماء والارض موضوعتين لمعنيهما وكذا في النحو والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا زيادة حروف المضارعة وابدال الهمزة الفا او ياء وواوا في راس وبير وسوس وامثال ذلك وبانا نعلم ان المراد من محكمات القران العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد الله لا اله الا هو وامثال تلك المحكمات يقينيا قال خطابه تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجدت سواء وجد فيها من الحقائق اولا فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية في الاستعمال والا فهو مشترك يفتقر في حمله على احدهما الى قرينة فان انتفت العرفية فاللغوية فان لم يكن فالمجاز فان تعددت القرينة حملت كل طائفة الخطاب على المتعارف عندهم وقد يدل بالالتزام اما باعتبار اللفظ المفرد باشتراطه للمطابقي ويسمى دلالة الاقتضاء اما شرعا كالتذر العتق او عقلا كرفع الخطاء او المركب بان يكون محلا للمقصود كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب اولا يكون كدلالة تخصيص الذكر على تخصيص الحكم وقد يجمع من الخطابين حكم اخر مثل وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين وقد ينضم الى النص غيره ويحصل الحكم بهما مثل دلالة الاجماع على تساوي الخال والخالة ودلالة النص على ارث الخال وقد يتعذر حمل اللفظ على ظاهره فان اتحد المجاز حمل عليه والا بقي مشتركا ان لم يترجح احدهما والا حمل على الراجح اقول يريد الاشارة الى كيفية الاستدلال بخطاب الله على الاحكام الشرعية فمهد لذلك قاعدة وهو ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية اولا فان كان الاول وجب حمله على الحقيقة بلا سواء كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله عليها اولا لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه وان لم يكن او كان

البحث الرابع

اسعد

عندهم

الخامس

لظاهر

وتعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب حمله عليها
لان المعنى العرفي الغالب والمتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي
فان تعددت العرفيه بان كان اللفظ مستعملا عند طائفة في معنى وعند غيرهم
في غيره حملت كل واحدة من الطائفتين ذلك اللفظ على ما هو متعارف عندها ولا يجب ان
يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى بما له ظاهر من غير ارادة ظاهره مع
تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه واذا لم تغلب العرفيه على اللغوية بل كانتا
متساويتين كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المرجحة للارادة
وان لم يكن له حقيقة عرفية اذ كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية
فان تعذر فعلى المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان الاول تعين
الارادة وان كان الثاني فان ترجح احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح احدها
او كان الراجح متعددا متساويا كان كاللفظ المشترك ينبغي في حمله على احدها على
التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب الشرعي اما ان
يدل على الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغني في دلالته عن انضمام
غيره اليه او يفتقر الى الضميمة فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان
كلا من الخطابين مستغن في دلالته على الحكم المذكور عن غيره الى انضمام والثاني
وهو ما يحتاج في دلالته الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك
الغير المنضم دالا على الحكم المنقسم الى اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم فانه
قد يكون خطابا آخر وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا عند من يقول بكونه حجة
وقد يكون شهادة حال المتكلم فالاول اما ان يكون كل واحد من ذينك الخطابين
دالا على مقدمة مناسبة للمقدمة التي يدل عليها الآخر بحيث ينتظم منهما قياس منتج
للحكم مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال على ان تارك المامور به عاص مع قوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص يستحق
العقاب فانهما ينتجان ان تارك المامور به يستحق العقاب وهو معنى دلالة الامر للوجوب

واما ان يكون

واما ان يكون احدهما دالا على تعيين مدة الامرين والآخر على تعيين بعض تلك المدة
لاحدهما فان ما يدل على تعيين باقي المدة للآخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون
شهرا مع قوله وفصاله في عامين فانهما يدلان على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر واما الثاني
فكما اذا دل الخطاب على ان الخال يرث ودل الاجماع على ان الخالة بمثابته في الارث
فانهما يدلان على ان الخالة ترث لاستلزامهما قياسا استثنائيا متصلة موجبة استثني فيها
عين مقدمها فانتجت عين تاليها هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال
وارث ينتج ان الخالة وارثة فالمتصلة دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل عليها
الخطاب واما الثالث فكما اذا دل الخطاب على تحريم الربا في الطعام لاستلزامهما متصلة
موجبة دل عليها القياس ودل على المقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب وهي
استثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله تعم الاثنان فما زاد جماعة
فانه متردد بين كونه بيانا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع الاثنان وبين كونه بيانا للحكم الشرعي
وهو كونه مبيحا للسفر حيث كان قد نهى عليه السلام عن السفر الا في جماعة
فان شهادة حاله عليه السلام من حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية
دون العقلية يرجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما دل عليه الخطاب بمعناه ويسمى الدلالة
الالتزامية فيتناول ذلك المعنى المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون المعنى الالتزامي شرطا
للمعنى المطابقي ويسمى هذه الدلالة الاقتضاء ثم شرطيته قد يكون مستفادة من العقل
كقوله تعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح
الا اذا اضمر فيه رفع المواخذة او الحكم الشرعي والا لزم الكذب على الشارع لوقوع الخطاء
والنسيان من الامة وانه محال هكذا قيل وفيه نظر اما اولا فللمنع عن عدم صحة هذا
الحكم من دون هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين والخطاء والنسيان
مرتفعان عنهم وان جاز على آحادهم كما يأتي في الاجماع واما ثانيا فلانا لا نسلم ان هذا المعنى
مستفاد من اللفظ المجرد بل الظاهر انه انما يلزم من التركيب وقد يكون شرطيته
مستفادة من الشرع كقوله اعتق فانه يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا كدلالة

للبعض الضرب للعتق واستفيد ذلك من قوله عم لا عتق الا في ملك والثاني ما لا يكون
من مكملات ذلك المعنى المقصود اولا فالاول كدلالة تحريم التافيف لتركيبها فاما ام
يكون شرطا كدلالة اباحة الضرب على اباحة الابلام واما اذا كان تابعا لتركيبها فاما ان
يكون من مكملات ذلك المعنى المقصود اولا فالاول كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب
لان الغرض من تحريم التافيف كف الاذى عن الوالدين واما يكمل ويتم بتحريم الضرب
ويسمى هذه الدلالة التسمية ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة التخصيص بالوصف
على التخصيص بالحكم مثل في الغنم السايمة زكوة ويسمى دلالة الخطاب ودلالة المفهوم
ودلالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عن من يقول به قال المقصد الثاني
في الامر والنهي وفيه فصول الاول في حقيقة الامر وفيه مباحث الاول الامر حقيقة
في القول مجاز في الفعل والنزاع في الاول واما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك احتج
لصحة الاستعمال فيه على الحقيقة كما في قوله تعم حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد
الافعال العجيبة وكما يقال امر فلان مستقيم وهذا امر عظيم والجواب الاستعمال يوجد
مع المجاز كما يوجد مع الحقيقة فلا يجوز الاستدلال به عليه خصوصا وقد بينا اولوية
المجاز على الاشتراك اقول لما فرغ من المباحث المتعلقة بالخطاب الذي
هو جنس الامر والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة بانواعه بخصوصياتها
وبدا بمباحث الامر والنهي لدلالتها على الاقتضاء دون غيرها وبدا بالامر لتعلقه
بجانب الوجود واعلم ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال على طلب
الفعل وبما ماوانما الخلاف في انها هل هي مع ذلك حقيقة في غيره ام لا فالمحققون
على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انها حقيقة في الفعل ايضا وزعم
ابو الحسين البصري مشترك بين القول المذكور وبين الشيء وبين الصفة وبين
الشان والطريق والحق الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع
كونها حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج القايلون
بانه حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة استعملوا لفظة الامر في الفعل ومتى كان كذلك

كانت

يعز له

كانت حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القرآن والشعر والعرف واما القرآن فكقوله
تعم حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التي فعلها تعالى
في ذلك الوقت وقوله تعم اتعجبين من امر الله تعالى يراد به الفعل وقوله وما امرنا
الا واحدة كلمح البصر يجري في البحر مسخرات بامره وما امر فرعون برشيد والمراد فعله
واما الشعر فكقول الشاعر لامر ما يسود من يسود فكقوله الزبا لامر ما جدع قصير انفه
وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقه وفعله ويقولون هذا اسم امرة امر عظيم ورايت
امرا لمحى واما الثاني فلما عرفت من الاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب المص بالمنع
من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال يوجد تارة مع الحقيقة
وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون دالا على احدهما على التعيين
لان العام لا يدل على الخاص المعين من بين جزئياته باحد الدلالات الثلث
هذا اذا كانت نسبة العام الى جزئياته على السواء اما مع كونه اولى باحدهما من
الاخر كما في مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال هنا مجازا اولى من كونه حقيقة
لاستلزام الثاني الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز فاولى ان لا يدل على
المرجوح واجيب ايض بالمنع من استعمال لفظة الامر في الفعل ويجوز ان يكون
المراد في الاية الاولى القول والشان ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نم انه اطلق عليه
لفظة الامر المخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شانا وكذا الاية الثانية وقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد يحتمل ان يكون المراد القول بل الظ ذلك بدليل قوله قبل ذلك
فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امرنا الا واحدة كلمح البصر فيمتنع
اجراؤه على ظاهره لاستلزام وحدة فعله تعالى وانه لا يحدث الا كلمح بالبصر في السرعة
ومن المعلوم انه ليس كذلك فح يكون المراد والله اعلم انه تعالى من شانه انه اذا اراد
شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات بامره المراد الشان لان الجري والتسخير ليس بفعله بل
بفعله ته ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال الدال على الحقيقة انما هو المجرد من القراين
وهو هنا ليس كذلك فان ادعوا في هذه الصور التجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل

معناه من كون الفعل مرادا وبطل احتجاجهم بالكلية واحتج ابو الحسين على مذهبه
بان من قال هذا امر ولم يدر السامع انه من الامور اراد او لو قال هذا امر بالفعل او امر فلان
مستقيم او تحرك الجسم لامر جاء زيد لامر فهم السامع من الاول القول ومن الثاني السبب
ومن الثالث الشي ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وتردد الذهن بين فهم
هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكها بينها او لو كانت حقيقة في احدها
لتبادر الى الفهم وكذا لو كانت حقيقة في امر مشترك والجواب المنع من التردد عند
اطلاق لفظ الامر بل المدعي انه يتبادر القول الى الفهم والهاء في قوله فيه على الحقيقة
عايدة الى الفعل وعلى يتعلق باحتجوا والهاء في قوله فلا يجوز الاستدلال به عايدة
الى الاستعمال وفيه قوله عليه عايدة الى كونه حقيقة البحث الثاني في حده
فهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معلوم لكل عاقل وهو
غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات ولوجودها من الساهي والغافل
والنايم مع انتفايه وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نسلم انه غير الارادة مولا
يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول والاشاعرة اثبتوا المطلب نفيا مغايرا للارادة
لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم اتباعها منه فيكون تكليفه
بها تكليفا بالمحال ولصحة ان يقول من كان الفعل ولا امره والامر السيد عبده بفعل لا يريده منه
طلبا لاظهار عذره فالجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا
يوثر في المعلوم وتمام الاستقصاء في هذه المسئلة مذكور في كتبنا الكلامية وفي
الامر هنا نفي الالزام وان كان مريدا لايقاع الفعل اختيارا والطلب والارادة متساو
في امر طالب العذر والجواب واحد وهو انه وجد منه صورة الامر وان لم يرده ولا يطلبه
اقول لما بين ان لفظ الامر موضوعة للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول
فقوله طلب جنس شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي وبه يخرج ما ليس
بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتمني وغيرهما واضافته الى الفعل فصل يميزه
عن النهي والمراد بالفعل هنا ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر بالامر والنهي وبالخبر

ذلك من انواع الكلام وقوله بالقول احتراز من طلب الفعل بالاشارة ونحوه فانه
لا يسمى امرا اذ الامر نوع من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء
والالتماس ولم نعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر بدونه بدليل
قوله نعم حكاية عن فرعون ماذا تامرون وقول عمرو بن عاص لمعاوية امرتك امرا جازما
فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وهذا الحد هو الذي ذكره فخر الدين
الرازي في المحصول واختاره المصنف في النهاية وفيه نظر فان الامر عندنا ليس نفس الطلب
المدلول عليه بالقول بل نفس القول الدال على الطلب وحده فخر الدين ايضا في بعض
كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ جنس وتقييده
بالدال اخرج المهمل وقوله على طلب الفعل اخرج ما لا يدل على طلب اصلا كالخبر والتعجب
ونحوهما وما يدل على طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء خرج الدعاء والالتماس
والمراد بالدلالة هنا الدلالة المطابقية لا الالتزامية والا لا ينعكس لا يرد بمثل قول
الانسان لغيره مستعليا عليه لا تسمني في هذا المكان ولا تسكت فانه يدل على طلب الفعل
وهو الخروج من المكان في المثال الاول والكلام في المثال الثاني وعلى قول الاشاعرة
ان المطلوب بالنهي فعل الضد ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد على عكس الحدين المذكورين
مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله عليه السلام
وما نهاكم عنه فانتهوا وبمثل اسكتوا عما سكت الله عنه فانها اوامر ولا يصدق احد
من الحدين على شيء منها ولا يرد على طردهما مثل اطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع
على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بمثل
طلبت الفعل فان قلت المراد بقولنا الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على
ماهية حاصلة قلت فينتقض بقولنا وجد طلب الفعل والجواب الحق ان المراد
باللفظ الدال المقيد فايدة تامة لان الامر من جملة اقسام المركب التام وح يندفع النقض
بالقولين المذكورين وقد نقل عن اوايل الاصوليين حدود ردها المصنف مثل قول ابي بكر
انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو دوري باعتبار كون كل من المامور

والمامور به مشتقا من الامر وهو موقوف عليه فتعريفه بها يكون دورا وتعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا بها فلو كانت معرفة به دار ايضا وكعرف المعتزلة الامر وهو قول القابل لمن دونه افعل او بالقول بما يقوم مقامه في دلالة فيد الاخر بغير القرينة فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول فلصدق هذا التعريف على التحديد وغيره من المعاني الآتية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى نحو الاعلى حال استعلائه مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظة او وهي موضوعة للتشكيك والابهام وهنا سؤال وهو ان الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه بامر ونهي ويدرك تفرقة ضرورية بينهما وتمييز بين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذه ايات كونه معلوما له وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغة مختلفة بحسب اختلاف اللغات والامر والطلب ليس مختلفا بشي من ذلك فتغاير ولوجود الصيغة بدونه من الطلب منصور بها من الساهي والنائم والغافل فلا يكون هو اياه والا لانفك الشي عن نفسه وهل هو مغاير للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو الحق لنا ان الزايد على الارادة غير معقول لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من العقلاء ولم يوضع لفظة الامر غير معقول اصلا اذ في غاية الخفاء بل الواجب كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف بينهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم يرد منه لكونها ممتنعة والايجاد انقلاب علمه تعالى جهلا وانه محال والممتنع لا يكون مرادا لله تعالى اتفاقا فقد ثبت وجود الامر او لازمه الثاني انه يصح ان يقول الانسان لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به فلو كان الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك لكونه متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة والامر وما ظن احدا ادعى اتحادهما وليس دالا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلوب اللهم الا ان يقال ان الامر

عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا الا انه ممنوع ولو عكس وقال امرك بالفعل ولا اريده منك لزم المغايرة المطلوبة لو صح ان القول الثالث ان السيد قد يامر عبده بالايمان كما لو ضربه فتوعده الملك بالمواخذة ان كان لا موجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بان امره في حضوره فان السيد يامره بفعل ولا يريده عنه فقد وجد الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دونها لما تقدم فنظر او اجاب المصنف عن الاول بالمنع من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه عدمها ومن استحالته على تقدير تعلق علمه تعالى بعدمها اذ العلم لا يؤثر في المعلوم لكونه حكاية عنه والاستقصاء في هذه المسألة اعني عدم العدم للامتناع وللوجود والوجوب مذكور في الكتب الكلامية وعن الثاني المراد بالامر المنفي الالزام مع كونه مريدا لايقاع الفعل اختيارا لامكانه وقال اريد منك الفعل ولا امرك به مع انه معارض بانه يحسن ان يقول اطلب منك الفعل ولا آمرك به وتحقيقه ان يستقبح الناس ان يقول السايل لمالك امرك بكذا ولا يستقبحون اطلب منك كذا والتحقيق ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جملة جزؤها الطلب او الارادة وح لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانفكاك منه بل يلزم عكسه وعن الثالث ان السيد في تلك الحالة كما لا يريد الفعل المامور به كذا لا يطلبه والارادة والطلب متساويان في الانتفاء عن ذلك الفعل المامور به والجواب عنهما واحد وهو انه انما وجد صورة الامر وهي غير امر واعلم ان في الدليل الثاني المذكور للاشاعرة موضع نظر وذلك ان قوله تكليفه بها تكليفا بالمحال ليس له مدخل في حجتهم لان تكليفه بها واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا عندهم والتكليف بمثل هذا المحال لا يمنعونه ولو قال يدل له فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا له تعالى كان اجود

قال البحث الثالث اعلم ان الصيغة يدل على الطلب بالوضع فلا يفتقر الى الارادة لكونها من الالفاظ احتج الحساب بان المميز بين الامر والتهديد الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجازا في غيره ولا اثر لارادة المامور به في صرف الصيغة امر الخلاف فيها الا نفادالة بالوضع على الارادة فلا يفيد الصيغة

الدالة عليها صفة كالمسميات مع الاسماء وقد يرد صيغة الامر مقام الخبر اذا لم تستحي فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن الاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وكذا النهي مثل لا تنكح المرأة على عمتها **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل ثلث الاولى وهي ان دلالة صيغة الامر على الطلب يكفي في تحققها الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وذهبا الى انه لا يكفي ذلك الوضع من ارادة اخرى واختيار المص الاولى واحتج عليه بان هذه الصيغة موضوعة لمعنى هو الطلب فلا يفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظي الانسان على معانيهما احتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا تميز بينهما الا الارادة فيدل وقتها لا يتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما يفتقر في دلالتها على الطلب الى امر اخر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد ونحوه اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت متعينة للطلب عند اطلاقها مجردة عن القراين كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها المجردة ولو سلم كون الصيغة مشتركا بين الامر والتهديد وانما تفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة زايدة على الوضع لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة امر باطني خفي لا يطلع عليه السامع فلا يفيد تميزا اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القراين فلا يفهم منها الا الطلب الفعلي المسئلة الثانية ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به موثرة في صيرورة الصيغة امرا وانكره المحققون واستدل المص على بطلان مذهبهما بان الصيغة الموضوعة لتلك الارادة دالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا يكون مستفيدا لها صيغة الامر منها كسائرها من المسميات مع اسمائها وفيه نظر منشاه ضعف القياس والحق ان يقال ان اراد مدعي تاثير الارادة في كون الصيغة امرا انها موثرة في وضع الوضع اياها بانها للامر كان ظاهر الاستحالة

وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقيا فهو حق بل يكون الالفاظ مستعملا لها في موضوعها كالاستعمال اياها في الخبر وغيره وقد اعترف المص بذلك حيث قال ان امر السيد عبده بالتهديد عنده ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم الارادة المامور به وفخر الدين الرازي اعترف هنا بان صيغة الفعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد ابى ذلك من قبل ونفى افعل عن للطلب المغاير للارادة المسئلة الثالثة في اقامة كل من لفظي الامر مقام الخبر وبالعكس لا لكن قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا تشابه معناهما او كان بينهما علاقة معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل منهما على معنى الاخر ولما كان الخبر مشابها للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به وطلب تحصيل مشاركته الجملة الخبرية في ذلك صح ان يطلق من كل لفظين على معنى الاخر وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز والسنة المقدسة اما اطلاق لفظة الخبر فكقوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن بذلك والمعكس فكقوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبر مشاركه في مدلوله فان قول القائل اطلب منك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الاخر فاطلاق لفظة الخبر وارادة النهي كثيرة كقوله تعم لا يمسه الا المطهرون وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وقوله لا تنكح اليتيمة حتى تستامر هذا لا تنكح الى غاية الاستيمار **قال الفصل الثاني** في مدلول الصيغة وفيه مباحث الاول في ان الامر للوجوب صيغة افعل يستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول وقيل مشترك بين الاول والثاني وقيل للقدر المشترك لنا قوله تعم ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تعم واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الاستنكاف عقيب الامر وقوله تعم فليحذر الذين

يخالفون عن امره امر مخالف الامر بالحذر ولولا العقاب لما حسن التحذير ولان تارك
المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب ولقوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك نفي الامر مع ثبوت الندبية وانتفى الامر واثبت الشافعية المندوب و
نقول انها في خبر بريرة ولحسن ذم العبد على الترك ولان حمله على الوجوب احتراز عن الضرر
المظنون اقول لما ذكر ان لفظة الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في
ذكر مدلول ذلك القول مفصلا واعلم ان صيغة افعل يستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل
الاول الايجاب كقوله تعالى اقم الصلوة الثاني الندب كقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم وهذه الثلثة تشترك في طلب تحصيل
ما صلحه الا ان المصلحة في الاولين اخروية وفي الثالث دنيوية لا ينتقص ولا يزاد
بالاشهاد ولعدمه الرابع كقوله تعالى اعملوا ما شئتم الخامس الاهانة كقوله تعالى ذق انك
انت العزيز الكريم السادس الدعاء مثل ربنا اغفر لي السابع الاباحة كقوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا الثامن الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله التاسع الاكرام
كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين العاشر التسخير كقوله تعالى كونوا قردة الحادي عشر التعجيز
كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله الثاني عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثالث عشر
التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل الرابع عشر الاحتقار
بل القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين مثل كن فيكون والمص اقتصر على ذكر
الستة الاولى والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه
المعاني لان كثيرا منها كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية من مجرد الصيغة بل انما تفهم
منها عند اقترانها بقرائن دالة على خصوصيتها وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه
المعاني فمذهب الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي علي الجبائي في احد
قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب
وهو اختيار المص هنا وقال في النهاية انها موضوعة للطلب المطلق الشامل للوجوب والندب
ومن حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة من المتقدمين والفقهاء الى انها حقيقة

في الندب

في الندب وهو منقول عن الشافعي ايضا وعن ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة
في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الامر موجب
الفعل المامور به والوجوب دلالة الامر على ان المامور به له صفة الوجوب وهذا
الفرق يتم على راي المعتزلة دون الاشاعرة وقال السيد المرتضى رحمه الله انها مشترك
بين الوجوب والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب وقال
اخرون انها حقيقة مشترك بينهما مطلقا وقال اخرون انها حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو ترجيح الفعل مطلقا وقال قوم انها مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
والتحريم والتهديد وزعم اخرون انها مشترك بين الثلثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة
لاول المراتب وهي الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره بدليل انا عند سماع
هذه الصيغة مجردة عن القرائن يفهم منها طلب الفعل دون ما سواه ولو لم تكن حقيقة
فيه خاصة لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد
الذهن بينهما وانتفاء هذين اللازمين يدل على انتفاء ملزومها وتحقق المدعى وتوقف
الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك واحتج المص على انها للوجوب بوجوه ثمانية
اربعة من الكتاب العزيز واثنان من السنة واثنان من طريق العقل الاول قوله
تعالى مخاطبا لابليس لعنه الله عليه ما منعك الا تسجد اذ امرتك وليس المراد الاستفهام
لاستحالته على الله تعالى فتعين التوبيخ والذم ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس
بمجرد ترك السجود المامور به وكان له ان يقول انك لم توجبه علي وفيه نظر فانه ان دل فانما
على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المدعى واعترض ايضا
باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا وشرعنا
كذلك واجيب بان الظاهر يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص عارض
خلاف الظ وفيه نظر لانه لو كان مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف
للاصل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم الله على تركهم ما قيل لهم
افعلوه ولولا كون قوله افعلوه للوجوب لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم

على ترك الركوع لا لاجل امرهم اياهم به تحقيقا للمخالفة والمنافية واعترض ايضا بالمنع من
كون الذم على الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم حقيقة الامر ويدل على ذلك قوله تعالى
عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا الامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل عليه
الا دلالة فلا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب واجيب عن الاول
بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان
الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا
معذبون على ترك العبادات كما يعذبون على ترك الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات
الويل لقوم بسبب تكذيبهم لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني ان الذم مرتب على
ترك الركوع عقيب الامر به مطلقا وكان ذلك المترتب سببا للذم من غير اعتبار القرينة
الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
امر الله مخالف الامر بالحذر من العذاب وتارك المأمور به مخالف للامر بدليل ان المخالفة
ضد الموافقة وموافقة الامر العمل بمقتضاه فيضاده ترك العمل بمقتضاه والامر
بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فيثبت ان تارك المأمور به قد وجد
في حقه ما يقتضي نزول العذاب وترتب هذا الحكم على هذا الوصف مؤذن بكونه علة
له ولا معنى لكون الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر لانا لا نم ان تارك المأمور به مخالف للامر
بل المخالف للامر هو التارك لا على الامر على سبيل الممانعة والمنافية وذلك لا يدل على كون الامر
للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة الامر بهذا المعنى واعترض ايضا بالمنع من كون تارك المأمور
به مخالف الامر ولا نم كون موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه
الذي اقتضاه فانه لو اتى بالفعل على وجه الندب وكان المراد به اتيانه على وجه الوجوب
او بالعكس لم يكن موافقا للامر به بل مخالفا له فان المخالفة عبارة عن الاتيان بالمأمور به
على غير الوجه الذي اقتضاه الامر او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته
والمخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد حقيقته سلمنا لكن لا نم ان مخالف الامر متوعد
للعقاب ولم لا دلت الاية على امر مخالف الامر بالحذر بل نهي لا له على الحذر عن مخالفة الامر عنا

لكن الاية انما دلت على مخالف الامر مأمور بالحذر لا على وجوب الحذر نعم يدل على ذلك
تقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فان قلت حسن الحذر كاف لانه انما يحسن
عند قيام المقتضي لنزول العقاب قلت لا نم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب اليم
وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل على
كون امره للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فالهاء في امره يحتمل عوده الى الله
تعالى والى رسوله صلعم فيدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب ان العبد
اذا امتثل امر سيده حسن عرفا ولغة ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل
امره قيل انه ما وافق امره بل خالفه وقوله الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه
الذي اقتضاه قلنا لا نم لانحصار مخالفة الامر في الاتيان بالمأمور به على غير الوجه
الذي اقتضاه الامر بل نقول ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه على الوجه
الذي اقتضاه وذلك شامل للمخالفة بالتفسيرين واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد
حقيقته فليس بشيء لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه حقا
اذ موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا واما منع
دلالة الاية على امر مخالف الامر بالحذر ودعوى دلالتها على الحذر عن مخالف الامر فيبطلها
عدم تعيين المأمور بالحذر فان قيل المأمور بالحذر هو من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون
منكم لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يأمرهم بالحذر عن انفسهم وعلى تقدير
تسليمه يتم قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضايعا لان الحذر لا يتعدى الى
مفعولين قوله الاية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا ندعي وجوب الحذر
الآن ولكنه لا اقل من ان تدل على جوازه وذلك كاف في غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود
ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد
ولم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث ينتفي ورود الامر به قوله انما يدل الاية
على كون امره للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور اسم جنس مضاف وهو للعموم
بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني

ولانه تعالى رتب العقاب على مخالفة الامر وترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف
علة لذلك الحكم وهو يتحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف واما قوله انه يدل على ان امر
احدهما يعني الله ورسوله صلعم في الجملة واجب وذلك غير مستلزم لكون امر احدهما
على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق الرابع تارك ما امر الله تعالى ورسوله
عاص وكل عاص فهو مستحق للعقاب ينتج ان تارك ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب
والا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى فكقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد بالعصيان
هنا ترك المامور به واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدين فيها واعترض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن
ترك المامور به لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم
تكرارا عاريا عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان الملازمة ان عدم العصيان على ذلك
التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا عن فائدة والقسم
قد يكون مامورا به مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فيمنع كليتها بل هي جزئية
اذ المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار
والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمان الفعل
واحدا وظاهر انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبلا والمعنى والله اعلم
لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل سلمنا
لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله
يفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول التأكيد بارادة احدى الدلالتين
بالاخرى وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجاز لكونه لازما للوجوب
والكبرى كلية لان من موضوع للعموم على ما ياتي والاصل استعماله في موضوعه ومنع
من كون الخلود مختصا بالكفار لانه قد يراد به الزمان المتطاول ولان الحكم مرتب على
العصيان فيتحقق حيث يتحقق الخامس قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند

كل صلوة

كل صلوة نفى امره اياهم بالسواك لاقتضاءه المشقة عليهم وانما يكون كذلك ان لو كان
للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن عليه حرج في تركه فلم يتحقق المشقة للزيادة
لاجلها وفخر الدين الرازي استدل بهذا الخبر وبما بعده على كون المندوب غير مامور به
قال لان لفظة لولا مفيدة لانتفاء الشيء لوجود غيره فيكون هنا مفيدا لانتفاء الامر
بالسواك لكنه متحقق وندبيته متحقق لزم كون المندوب غير مامور به فاذا انضم الى ذلك
كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب وفيه نظر فان الخبر
ما دل الا على بعض المندوب غير مامور به لان نتيجة الشكل الثالث لا يكون الا جزئية
وح لا يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض المندوب
غير مامور به لا ينافي صدق قولنا كل مامور به مندوب السادس خبر بريرة وهي
انها اعتقت تحت عبد وكرهته فقال لها عليه السلم لو راجعته فقالت ما تامرني يا رسول
الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى عليه السلام الامر واثبت الشفاعة
الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير مامور به فتعين كون المامور به
واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا لغير طلب الفعل ولانها علمت بانه لو كان
ذلك القول امرا لكان واجبا واقرها النبي صلعم عليه فكان الامر للوجوب وفيهما نظر
اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندبية وانتفاء الامر لا يدل على عدم كون المامور
به مندوبا واما الثاني فلانا لا نم انها علمت بانه لو كانت امرا لكان واجبا لاحتمال انه يحتمل
ان يكون مرادها من امره عليه السلام الوارد السابع ان العبد اذا لم يفعل ما امره سيده ذمه
العقلاء وعللوا ذمه بمخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك المامور به وهو معنى
كون الامر للوجوب الثامن حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة الشرع
وحمله على الندب يقتضي الشك فيه ومتى كان كذلك تعين الامر على الوجوب اما الاول
فلان المامور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب مفيدا للقطع بعدم الاثم
على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي في تحصيله
بابلغ الوجوه فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه

القطع بعدم مخالفة الامر الاعلى بدون كونه مندوبا واما بتقدير كونه واجبا فيتحقق
مخالفة الامر واما الثاني فلقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض
طريقان احدهما آمن والاخر مخوف تعين سلوك الآمن وذلك من مقتضيات العقول وان
في مخالفة الامر ضررا مظنونا فيجب دفعه وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه
نظر فانه لا يدل على المط فيكون الصيغة موضوعة للوجوب دون الندب لان ما ذكره
بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها
موضوعة للقدر المشترك بينهما وحقيقة في الندب مجازا في الوجوب **قال**
احتجوا باستعماله في الوجوب والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة
في القدر المشترك والجواب قد نصبنا الدليل كما بيناه **اقول** لما فرغ عن ذكر الادلة
عليه اشار الى ما احتج به الخصم وقيل ان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب
والندب وهو مطلق طلب الفعل مع جوابه وتقرير الدليل ان صيغة الامر يستعمل تارة
في الوجوب وتارة في الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما
اما الاول فلما تقدم من قوله تعالى اقم الصلوة وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما
الثاني فلانه لولاه لكان المط حقيقة في كل واحد منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر والاول يلزم الاشتراك والثاني المجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم
فتعين المط والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل على ما تقدم فتعين المصير اليه
فانه يجب القول به فانه الدليل الدال عليه وقد بينا جملة من الادلة الدالة على كون
الامر حقيقة في الوجوب بخصوصه وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه فما استعمل فيه
كالندب وكالقدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة
الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك سواء قلنا بوضعه
للقدر المشترك بينهما او للوجوب وحده او على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله
في كل واحد بخصوصه على سبيل المجاز لانه لم يوضع له اللفظ ولاحتياجه في دلالة اللفظ
عليه الى قرينة وح يكون احتمال كونه مجازا في احدهما دون الاخر ارجح من كونه موضوعا للقدر

المشترك

المشترك بينهما لكونه ملزوما لكثرة المجاز **قال** تذنيب الامر الوارد عقيب
الحظر للوجوب لوجود المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية وهو الانتقال من الحظر
لتساوي الاحكام في التضاد وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا معارض بمثل
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين **اقول** القائلون بان الامر للوجوب
كالامر المبتدء وهو اختيار المص وقال الاخرون انه للاباحة احتج الاولون بان المقتضي
للوجوب متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فتعين القول بالوجوب
اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم صلاحية
ما يدعى معارضته للمعارضة وهو تقدم الحظر المضادة فلكون
الاحكام كلها متضادة وكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذلك لا يمتنع
الانتقال من الحظر الى الوجوب والعلم بجواز ذلك ضروري وايضا قول القعيد لعبده
اخرج من الحبس الى المكتب يفيد الوجوب وامر الحائض والنفساء بالصوم
بعد الحظر يفيد للوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع من تحقق المقتضي فانا لا نم
ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المعين وتساوي الاحكام في التضاد مم فانا لا نم
ان الحكم الوجوب انما يضاده الحظر اما غيره فليس مضادا له وان كان استحال اجتماعه
معه فافادة امر العبد الوجوب للقرينة والحائض والنفساء مأموران بالصوم عند
زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر السابق لا من الامر الاخر واحتج الخصم
بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا
تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله مفيدا للوجوب الصيد والوطي والتالي
باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ثابتة واجاب المص عنه بانه معارض بقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه
عقيب الحظر وهذا ارجح مما ذكروه لان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول
جائز بخلاف كونه مقتضيا ووجود الاثر بغير مقتضيه مح في بداية العقول
ويجاب عما ذكروه ايض بان عدم افادة الايتين المذكورتين للوجوب مستفادة

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

من القرينة لامن مجرد كونه عقيب الحظر قال المحقق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل ولاستلزام كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها ولقبوله التقييد بهما فيقال افعل مرة ودائما من غير تكرار ولا نقض احتج ارباب التكرار بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب المنع من الصغرى وبالفرق فان الانتهاء يمكن بخلاف الفعل احتج السيد المرتضى على الاشتراك بحسن الاستفهام والاستعمال وهما دالين على مطلوبه على ما سلف اقول اختلف الاصوليون ان الامر المجرد عن القراين كيف كان فقال ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب

لمدة العمر مع الامكان وقال اخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب وهو تحصيل الماهية لا يحصل بالمرة الواحدة فالمرة بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي واختاره المصنف وقال قوم انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون اما للاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة او التكرار واحتج المصنف على ما اختاره بوجوه ثلثة اولها ان الامر قد استعمل في كل واحد من قسمي الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فظاهر اذ الامر بالحج والعمرة للوحدة والامر بالصيام والصلوة للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله احفظ دابتي يفيد التكرار بدليل ان العقلاء يذمونه لو كرر شراء اللحم وحفظ الدابة لحظة واهملها واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل منهما بخصوصه او مجازا في احدهما وفي الاخر حقيقة والقسمان باطلان للزوم الاشتراك على تقدير الاول والمجاز على تقدير الثاني وهما على خلاف الاصل فتعين المطلوب وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وح لا يدل بمجرده على وحدة ولا على تكرار لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني لو كان مفيدا للتكرار لكان الامر بكل عبادة ناسخا

لما تقدمها من العبادات مع المعاودة والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات فانه لا اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها الا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت دون غيره يكون ترجيحا من غير مرجح وانه محال الثالث ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فظ فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني دائما ويصح ان يقول له افعله مرة واحدة وليس في احد هذين القولين تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان مقيده به تكرارا عاريا عن الفائدة لان افادة اصل الامر افادة القيد وتقييده بالاخر نقضا لافادة اصل الامر مثل ما افاده القيد والتالي باطل بقسميه كما تعلم فكذا المقدم وفي كل هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان المراد باستعمال اللفظ في كل واحد من الوحدة والتكرار ان كان لخصوصية كان الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم وضعه له فلا فكره وتو واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد منهما لخصوصيته ان كان باعتبار وضعه له ايض لزم الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع لجزئه وهو ذلك المشترك لا للكل لانه يفتقر في افادته اياه الى قرينة وذلك اية المجاز على تقدير انتفاء الاشتراك وان كان اعم من كونه لخصوصيته او لامر صادق عليه فلا نم لزوم المجاز او الاشتراك لاحدهما على هذا التقدير فلان الحال هنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار واما الثاني فعلى تقدير صحته انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم لمطلوبه وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما الثالث فلانا لا نم لزوم التناقض والتكرار بغير فائدة على تقدير التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال ارادة التاكيد ورفع احتمال التجوز عنه بمقتضاه والتجوز عند تقييده بضدة كما في قوله تعالى تلك عشرة كاملة وقول القايل رايت اسدا في سلمه لكن هذا انما يلزم على تقدير بعضه لاحدهما خاصة اما اذا كان موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد

ح يكون معينا لاحد على تعيين اللفظ المشترك وتبيينها الارادته واحتج القايلون بالتكرار
بان الامر والنهي واشتركا في دلالة على الطلب وان كان المهم بالامر الفعل وبالنهي
الترك الا ان اقتضاء مطلق الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار
كان الامر كذلك والجواب بمنع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وعبر المص
عنه بالعفوي ولئن سلمناه منعنا الملازمة لتحقق الفرق بين الترك والفعل فان
الانتفاء دايما ويمتنع القياس علة الوصف غير ممكن اعني الطلب المطلق للحكم واحتج
الاخرون بالاشتراك بانه يحسن استفهام الامر بان يقال له اردت مرة او التكرار كما
روي ان سراقة قال للنبي عم احجنا هذا لعامنا او للابد وذلك دليل على الاشتراك الامر ايضا
اذ لو كان موضوعا لاحدهما او للقدر المشترك بينهما لتبادر الى الفهم السامع فلم يحتج
الى الاستفهام وبانه قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل
في الاستعمال الحقيقة والمص جعل هذا مذهبا للمرتضى وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان
الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والجواب عن الاول
ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي
فان من قال اعتق عبدي وله عبيد يحسن ان يقال له اي عبيدك بل قد يحسن الاستفهام
لنفي احتمال التجوز كما قال قتلت اسدا فقال له تعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع
وعن الثاني ان الاستعمال مشترك فيه الحقيقة والمجاز فلا يكون دالا على احدهما لعدم
دلالة العام على الخاص وبكون الاصل في الاستعمال الحقيقة يعارضه اصالة عدم
الاشتراك ومع يجب حمله على القدر المشترك وقول المص على ما سياتي يريد به ما سلكه
في ان للعموم صيغة مختصة **قال** البحث الثالث الامر المعلق على شرط
او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع العلية لحسن اذا دخلت والان التعليق السوق فاشتر
اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا اعط درهما ان دخل وان النعلق فالامر منه يفيد الوحدة
والتكرار ولا دلالة للعام على شي من جزئياته ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود
المعلول عند وجود العلة **اقول** لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع

في ان الامر المعلق على شرط او صفة كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكرارهما بتكررهما واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك
فاطبق القايلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على القول بتكرار الامر بتكرر الشرط
او الصفة فاما القايلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء
والسيد المرتضى على عدم تكرره بتكررهما مطلقا وقال اخرون بتكرره مطلقا وقال
فخر الدين الرازي وجماعة من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ
ويفيد من حيث الامر بالعمل بالقياس ويقرب من هذا اختيار المص وهو ان
الشرط او الوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج على الجزء الاول
من مختاره وهو عدم افادته التكرار على تقدير عدم العلة لوجهين الاول ان الامر
المعلق على الشرط او الصفة لا يقتضي التكرار بتكررهما عالما فكذا لغة وشرعا اما الاول
فلان من قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار
لم يحسن منه شراء اللحم كلما دخل السوق واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل
ذلك لذمه العقلاء ولامه عليه وذلك دليل على عدم الدلالة على افادته التكرار واما الثاني
فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد من القرينة ولهذا
لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله واذا اصبحت
فافطر على مباح فهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط والصفة قد يكون في جميع
الصور وقد يكون في بعضها ومطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام
لا يدل على شي من جزئياته بشي من الدلالات وفيه نظر فان انتفاء دلالة العام
على شي من جزئياته انما يكون عند تساوي نسبتها اليها واما مع كونه في احدها ارجح
ومدعي التكرار يزعم انه موضوع اللفظ فيصدق العام البتة الا ترى الى ان اللفظ الموضوع
لمعنى يطلق تارة ويريد به حقيقته وتارة ويراد به مجازه فاطلاقه مطلقا اعم من كل
واحد من القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادته
التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف علة للحكم فلان العلة مهما تحققت يستعقب معلولها

في جميع صور وجودها والا لم يكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة واحتج
القايلون بافادته التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم
وعلى الاول بان ترتب الحكم على الشرط او الوصف يشعر بكون ذلك الشرط او الوصف علة لذلك الحكم
واذا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق اما الثاني فظ واما الاول فلان من قال ان كان
هذا عالما فاقتله ونكل به وان كان جاهلا فاكرمه واحسن اليه ذمته العقلاء واستقبحوا
منه ذلك وكذا لو قال استخف بالعلماء وعظم الجهال فهذا الاستقباح اما ان يكون من حيث
جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم
واما ان يكون بسبب كون العلم ينافي الاستخفاف والجهل ينافي التعظيم والثاني بط فانه
لا استقباح في استخفاف العالم الفاسق بسبب ارتداد او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك
الاستحقاق واستحقاق الجاهل التكريم والتعظيم لسخاته وشجاعته والجود فاستناد الاستقباح
الى وصف اخر لان الحكم به متحقق مع الذهول عن ساير الاوصاف بل ومع فرض عدمها فتعين
الاول ومع تنبيه الحكم ينعكس ضرورة وجود المعلول في جميع صور وجود علته وفيه نظر لاحتمال
كون الاستقباح من حيث جعل الحكم للمعقولات المذكورة وجعل الجهل شرطا لضدها
والشرط غير ملزوم للمشروط وجودا **قال** البحث الرابع الحق ان الامر لا يفيد الفور
ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر
المشترك بينهما ولقبوله والتصديق بكل منهما من غير تكرير ولا نقض ولان المراد من
الامر ادخال المصدر في الوجود وهو شامل للقيدين كالخبر **اقول** اختلف
الناس هنا فقالت الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر يفيد التكرار
الى ان الامر يفيد الفور وقال الحنابلة والحسن البصري والقاضي ابو بكر وجماعة
من الشافعية والاشعرية انه يفيد التراخي بمعنى جواز تاخير الفعل عن اول اوقات
الاحكام لا وجوبه وقال الواقفية باشتراكه بينهما واتفق المتاخرون على انه يدل على الطلب
المطلق المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة على احدهما الا بخارج وهو اختيار المص واختاره
فخر الدين ومتابعوه واحتج على ذلك بوجوه ذكر المص منها ثلثة ان الامر قد استعمل تارة في الفور

واخرى

اخرى في التراخي كما في الحج عندنا فانه واجب على الفور والنذر المطلق والكفارات وقضاء
الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى المذكور فتعين كونه حقيقة في القدر
المشترك بينهما لما عرفت ومع لا تحقق دلالته على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص
الثاني انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يحسن ان يقول السيد لعبده
افعل الفعل الفلاني في الحال ويحسن ان يقول له افعله غدا او متى شئت ومن المعلوم
ان كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقض ولا تكرار وذلك يوجب كونه موضوعا
للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث قال اهل اللغة لا فرق بين قولنا تفعل وافعل
الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما في جميع ما عدا ذلك ولما كان
مدلول الخبر ادخال الماهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي كان الامر كذلك
وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان المراد
بالفارق ان كل واحد من جهة الامر والخبر خواصه لم يلزم من مساواة الخبر الامر في
عدم لوازمهما فيكون الخبر للوجوب والامر في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك
ان لو لم يكن ذلك من خواص الامر وهو محل النزاع فيه وان كان لا من خواصه
بل بمجرد ماهيته لزم مساواة الخبر الامر في لوازمهما فيكون الخبر للوجوب والامر
محتملا للصدق والكذب وهو بط اتفاقا **قال** احتج ابليس على ترك السجود في الحال
وبقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات ولان التاخير ان كان الى غاية
متعينة غير مسمى او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز دايما خرج عن كونه واجبا
وان كان الى غاية معينة مبنية وجب معرفة البيان والجواب ان ابليس استحق بتركه
لا بعزم الفعل ولان الامر هنا للفور لقوله تعالى فقعوا والسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد
ما يقتضيها وليست دالة على الفورية ولو دلت لاستفيد الفور من خارج والتاخير يجوز
الى غاية يغلب معها الظن بالتلف عند الفعل كما لو قال افعل الى وقت شئت
وكقضاء الواجب والنذر المطلق **اقول** احتج القايلون بان الامر للفور بوجوه الاول
ان الله تعالى ذم ابليس لعنة الله عليه بترك السجود عقيب الامر بقوله جل من قائل ما منعك

الاسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له ان يقول انك لم ترد
على في الحال الثاني ان قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات
والارض والمراد به سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات
وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك
عبارة عن الفورية الثالث لو جاز التاخير لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان
باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما الاول فاما ان يكون تلك الغاية متعينة او غير
معينة فان كان الاول وجب كونها عند ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل
المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن ان لم
يكن لامارة موجبة لم يعتد به وجرى ذلك مجرى الظنون السوداوية وان كان
الامارة فليس الا المرض او علو السن اذ لا قائل بغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس
من يموت فجاة من غير كبر ولا مرض وهو يقتضي كونه غير مكلف بالفعل في نفس
الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة الا كانت
معينة غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت
معين في نفسه غير معلوم او عن وقت غير متعين اصلا وهو غير معلوم له ايضا ولا شك
في كونه غير مقدور له اما الثاني وهو ان التاخير لا الى غاية فانه يخرج الواجب
عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب عن الاول
المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل عليه مقترنا بالعزم على عدم الامتثال
في ثانيه واباءه واستكباره بدليل قوله تعالى ابى واستكبر وتجبره على ادم عم
وافتخاره عليه بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولان الامر
ابليس بالسجود كان مقترنا بما يدل على الفور بقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه
من روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد
بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله تعالى بل المراد سببها المقتضي لها وليس في
الاية ما يدل على ان امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمله بعضهم على التوبة فاذن ليس فيها

دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور لكان
مستفادا من خارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث ان التاخير يجوز
الى غاية هي وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يفعل فيه وما ذكروه على هذا القسم معارض
بما اذا صرح وقال افعل الى وقت شئت وبما وقع الاتفاق على وجوبه مع جواز تاخيره كقضاء
الواجب والنذور المطلقة والكفارات وسائر الواجبات الموسعة فما هو جوابكم عن ذلك
فهو جوابنا قال البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان على عدمه عند عدم الشرط والا لم
ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء ولان يعلى ابن امية سئل عمر عن سبب القصر مع الامن وافقه
النبي صلعم وبقوله عم والله لازيدن على السبعين عقيب ان يستغفر لهم سبعين مرة اقول
اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك
الشيء ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين
وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى الوجوب وهو اختيار
فخر الدين الرازي واتباعه والمعتزلة احتجوا عليه بوجوه الاول ان الشيء المقترن به حرف
ان شرط عليه ومتى كان كذلك وجب عدمه ذلك المتعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة
تسمية ان حروف الشرط ويعنون بذلك ما يقترن به شرط للجزاء المعلق به والاصل في
الاستعمال الاستعمال ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني
فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء بانتفائه لاتفاق الفقهاء على ان الوضوء شرط لصحة
الصلوة والحول شرط لوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء
الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام
وجود مشروط وجود شرط فيه ونحو لو لم يلزم من عدمه عدم مشروط خرج عن كونه شرطا له
اذ لو كان شرطا لم يمتنع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء
وهو باطل اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط استعمل في العلامة بجامع الحاصل بل وفي جميع ما يقترن
به حرفه وهو ان حيثي اكثر المستدلين بهذا الدليل كفخر الدين واتباعه ادعوا ان حرف
الشرط يدل على علية ما اقترن به الحكم المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم المعلق

لما علق عليه وجود الاعدمًا ولهذا احكم بان استثناء نقيض تالي الشرطية ينتج مقدمها
ينتج نقيض شيئا ومع يقول لو كان الشرط حقيقة فيما ينتج الحكم المطلق عليه باسعا الخصوصية
لزم الاشتراك ان كان حقيقة في هذه المعاني ايضًا او شيئًا منها والمجاز ان لم يكن وهما
خلاف الاصل فتعين ان كونه موضوعًا للقدر المشترك بينهما وهو اللازم لما علق عليه
في وجوده او عدمه وعلى هذا لا يلزم من عدم ما علق عليه عدم الاحتمال كونه لازمًا له
وجود الاعدمًا وقوله ولو كان شرطًا له مع عدم التلازم بينهما وجودًا او عدمًا لكان لكل شيء
شرطًا لكل شيء ثم فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له في عدم الملازمة وجودًا وعدمًا
مشاركته له في كونه شرطًا اذ المختلفات قد تشترك في اللوازم على ان ما ذكره فيه ما
فيه لزوم كون الشيء شرطًا لنفسه ولمعاينه وذلك ظاهر الفساد الثاني ان الصحابة
فهم من تعليق القصر على الخوف بحاله ان عدم القصر عدم الخوف حيث سئل عمر بن
الخطاب وقال له ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم وفهم عمر ذلك ايضًا بقوله لقد تعجبت
مما تعجبت منه فسال النبي صلعم عن ذلك فقال صم تلك صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق بعدم المعلق عليه وهما من اهل
اللسان مع تقرير الرسول صم اياهما على ذلك دليل على واعترض بالمنع من فهمهما ذلك
والتعجب لم يكن من بقاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي وهو
الاتمام عند تحققها المقتضي لانها عقلا من الايات الواردة في وجوب الصلوة
وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقي ما عداها ثابتًا على اصله
وهو الاتمام ثم ان ذلك حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه
وهو الخوف للاجماع على القصر في السفر مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة
الايات على وجوب الاتمام فانه قد روت عايشة ان كلا من الصلوة في السفر والحضر
كانت ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في الصلوة الحضر وفيه نظر لانه لو كان
كذلك لم يطلق على الصلوة السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها قصرًا كما في صلوة الصبح اذا

اسماجاوز

اسما لا يجوز الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظ القصر يقتضي الاقتصار على الركعتين فاطلاق لفظ القصر في الاية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه
انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر للدليل اقوى دلالة من عدم الشرط على عدم المشروط
اما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل
الثالث قوله تعالى سواء استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم وان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم
الفاسقين وهذا يدل على انه صلى الله عليه واله فهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار
على السبعين مقتضى لعدم المشروط اعني عدم الغفران وهو المدعى واجيب
بالمنع من صحة الخبر لانه عم لا يستغفر للكفار وفاقا ولانه عم اعرف الخلق بمعاني
الكلام وذكر سبعين جرى مبالغة في الياس وقطع الطمع عن الغفران كقول
القايل لو شفع او لا تشفع لهم سبعين مرة لم تقبل شفاعتك سلمنا لكن لا نسلم انه
فهم ما ذكرتم لانه ليس في كلامه عم ما يدل على انه لو زاد على السبعين مرة ليغفر لهم
ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء منهم وان عنهم في الدين
او لمصلحة راها في ذلك وفيه نظر لانه عم لم يفهم انتفاء المشروط لانتفاء شرطه
اذ لا يجب الغفران لهم على تقدير الزيادة على السبعين انما قابل انما فهم
جواز عدم المشروط عند عدم شرطه وليس هو المدعى ولا ملزومه واعلم ان
اللفظ الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الجزاء المعلق على الشرط
عدم عند عدمه والمصنف خصص دعواه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا
على مطلوبه قال احتجوا بامكان قيام غيره مقامه وبقوله تعالى ولا
تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع
عدم ارادة التحصين والجواب ان الشرط احدها لا بعينه لا ما فرض
شرطا والاية تقتضي تحريم الاكراه مع ارادة التحصين فينتفي التحريم عند
عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم قد يكون لا

وقد يكون لاستناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك هنا فان مع ارادة البغاء الحاصلة من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء **اقول** هذا اشارة الى حجة الخصم مع الجواب عنها وهي من وجهين احدهما يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء اخر وح لا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز وجود ذلك الشيء القايم مقام الشرط شيء اخر وثانيهما المعارضة وتقريرها ان يقال لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط به لزم اباحة اكراه الفتيات على البغاء ان اردن التحصن فانه نعم شرط في تحريم اكرههن على البغاء ارادتهن التحصين فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم مشروطه كان عدم ارادتهن التحصن موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول ان قيام الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين اعني ما فرض شرطا او القايم مقامه لا بعينه وح لا يتحقق عدم الشرط على تقدير عدم احدهما ووجود الاخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني المنع من الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون انتفاء التحريم لكون الفعل ممتنعا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن التحصين يردن البغاء كرها وهو غير ممكن بدون كرههن له ولمانع ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن التحصين وارادتهن البغاء لجواز عدم تعلق ارادتهن بشيء منهما كما في حالة الذهول عنهما وايضا لما خصص الخصم الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق على الشرط وكلامه في الامر لا في النهي

قال البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به مثل زكوا عن الغنم السايمة لان انتفاء الثلث اما المطابقة والتضمن فقط واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف وعدمه ولا يستلزم العام الخاص **اقول** اختلفوا في الخطاب الدال على حكم المعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله عم في الغنم السايمة زكوة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة منه كنفي الزكوة عن المعلوفة من الغنم فذهب الامام الى انه لا يدل عليه

الشافعي

الشافعي ومالك واحمد والاشعري ونفاه ابو حنيفة ومعظم المعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن سريج وهو اختيار فخر الدين والمص واحتجوا عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظ لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة واما بطلان الاول والثاني من اقسام التالي فظ ايضا لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف ليس موضوعا لنفيه عن غير محل ذلك الوصف والا لكان اللفظ دالا عليه بمنطوقه لا بمفهومه وليس الكلام فيه ولا المعنى جزء انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين موضوع اللفظ والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكوة في السايمة وانتفاءها عن المعلوفة ليسا متلازمين في الذهن لتعقل كل منهما حال الذهول عن الاخر ولتجويز العقل شمول وجوب الزكوة لهما وعدمه عنهما كما لو قال زكوا عن كل الغنم او قال لا زكوة في شيء من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فلقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية الاملاق والجزاء ثابت مع القتل خطاء واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله عم في الغنم السايمة زكوة وح يكون ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات الثلث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا **قال** وقول ابي عبيدة في قوله عم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه مبني على اجتهاده الا انه نقل عن اهل اللغة وفايدة التخصيص اما الاهتمام بالذكر او لسبق بيانه او لسبق خطوره في حق غيره تعالى او لحاجة السامع او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب او لبيانه بالنصوص او بحمله على الاصل كالو

قال لا زكوة في السايمة وخص المنطوق للاشتباه **اقول** لما ذكر الحجة على
مختاره اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد احتج ابو حنيفة
الاول ان ابا عبيدة القسم ابن سلام قال بدليل الخطاب حيث قال بدلالة قوله ع
لي الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه وبدلالة
قوله ع مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة
العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغني ولية مطله ومعنى احلال عرضه مطالبته
وعقوبته حبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف كان تخصيصه بالذكر
دون غيره ترجيحا بغير مرجح والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكره المصنف صريحا
بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيدة لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما
قال البناء على اجتهاد وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب
جماعة من اهل اللغة الذين نقول القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره والمص لما
خصص دعواه بالاسم المعلق على الصفة كما فعله فخر الدين لم يرد عليه النقض بما ذكره
ابو عبيدة لكونه حنبليا وعن الثاني المنع من الملازمة فان هنا امورا ظاهرة
صالحة لافادة التخصيص وفي امثلة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق
حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسايمة مثلا دون غيرها او لكونه مسئولا
عنه دون غيره او انه يبين حكم غير محل الوصف من قبل او لسبق حضور محل الوصف
بيان المتكلم وهذا ات في حق غيره نعم اما في حقه فلا لاستحالة التجدد في علمه تعالى
او ليستدل السامع به على حكم المسكوت عنه او قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على
حكم غيره كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم
عند عدم خشية الاملاق وهي حالة الغنى بطريق الاولى واخر بيان حكم غير محل الوصف
اما لكونه غير واجب او ليبينه بنص اخر مختص به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة
اللفظ العام الشامل له والمنبه الاخر ولهذا كان الثاني محتملا للتخصيص دون الاول
والقياس عند من يقول بكونه دليلا ليجتهد المكلف في استخراجه بان يستنبطه

من التنصيص

من التنصيص على المدلول عليه الوصف المشترك بينه وبين المسكوت عنه فيعطيه
مثل حكمه فيحصل ثواب المجتهدين او ليحصل حكم المسكوت عنه على الاصل ويبين حكم غيره
لكونه محل الاشتباه كما لو قال لا زكوة للسايمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال
وجوب الزكوة فيها ابعد **قال** تذنيب ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي
الحكم تحقيقا للعلية ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص في الحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق ولا في قوله نعم وان خصم شقاق بينهما فابعثوا لان التخصيص
هنا للعادة وليس تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما انتفى عنه الوصف في
غيره لكن الجنس **اقول** هذه فروع على ما تقدم الاول الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة
لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة الشيء ما ينتفي ذلك الشيء
بوجوده وعدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك الوصف لكان اما ان
لا يستند الى علة اصلا وهو محال اذ التقدير كونه معلولا لذلك الوصف او يستند الى
علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصيته علة له بل العلة لحل الامر
اعني الوصف والعلة المغايرة له وقد فرض الوصف علة بل هو بل العلة هذا خلف وفيه
نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا موثرات فيها ولا يلزم من علامة
الحكم ومعرفة عدمه سلمنا لكن لا نسلم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة
على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يمنع كون
الردة علة لها وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يمنع
كون الحرارة النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا استحال تعليله بشيئين على سبيل
البدل اذا كانت العلة بمعنى الموثر وهو ظ والثاني القائلون بدليل الخطاب
اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتقييد
سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث على ذكر القيد
المغاير للنفي فلا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذكر
القيد فيه ... يتوهم من اباحة قتلهم عند خشية الاملاق لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا

اولادكم وقوة الدلالة على التحريم قتلهم عند عدم خشية الاملاق ويمكن ان يكون
الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد عند خوف
الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه
وكما في قوله نعم فان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على
التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع ظهور هذا الاحتمال
يمتنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله نعم وربائبكم اللاتي
في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكذا لو كان التقييد لسؤال سائل كما
لو قال في السائمة الغنم زكوة فقال عم مجيبا له في سائمة الغنم زكوة ففي هذه الصور
واشباهها تمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث الحكم
المعلق على وصف في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غيره محل في غيره كل الجنس
كما في قوله عم في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب نفي
الزكوة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر والابل ام
لا قال به بعض فقهاء الشافعية وانكره المحققون وهو الحق واستدل فخر الدين
على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فكما بيّنا وان المنطوق لسائمة الغنم كان
نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون ان السوم يجري مجرى
العلة في وجوب الزكوة لانه وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب
لظن عليته له ومع يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور انتفاء السوم لان عدم
العلة مستلزم لعدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب ان الوصف المذكور
هو سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون ح علة في جنسه خاصة لاستحالة ثبوت سوم
الغنم لغيرها **قال** البحث السابع الحكم المقيد بالغاية يدل عليه لغة ما بعد الغاية
له فان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما اخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن
اخرا اما مفهوم اللقب فليس بحجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود
وعيسى رسول الله ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار

بالاخص

بالاخص من الاعم واذا كان العدد علة لعدم الحكم كان الزايد عليه لاشتماله
على العلة ولا يلزم من اتصاف الناقص بامر اتصاف الزايد به فان وجوب ركعتي
الصبح لا يقتضي وجوب الثلثة واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزايد واذا
ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة
جلد مائة وان لم يدخل لم يجب كالحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالشاهد على ان
الحكم بشهادة الواحد لا يدخل تحت الحكم بالشاهدين واذا حرم عدد فمنه يكون
تحريم الاقل اولى ومنه لا يكون فان تحريم جلد الزاني اكثر من مائة لا يستلزم تحريم
المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه **اقول** قد اشتمل
هذا البحث على مسائل الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله نعم واتموا الصيام الى الليل
وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره بل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية ام لا مذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين
كالقاضيين وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين والمص وهو الحق خلافا
لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء احتج الاولون بان كلمتي حتى والى
لانتهاء الغاية فح يكون قوله نعم صوموا الى الليل جاريا مجرى قوله صوموا
صوما اخره ونهايته الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان
الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن الليل اخرا ونهاية للصوم وقد فرض كذلك هف
احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية لدل اما
بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة المذكورة واما
بطلان الاولين من اقسام التالي فظاهر فان انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس من موضوع
اللفظ ولا جزءا منه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية
بلزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود ههنا فان تصور وجوب
الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل ولامكان شمول الوجوب لهما

فانه لامانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وثانيا او الجواب
المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن المتصور الصوم المعيد يكون اخر الليل منفكا
عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب لهما بورود خطاب
بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم
ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان
كذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي
استحالة وقوع المفروض او نقول الحكم المسند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المسند
الى الخطاب الاول مغاير للحكم المسند الى الخطاب الثاني وان سلم فهو موجود
حال عدم الاول الثانية مفهوم اللقب ليس حجة والمراد به ان تعليق الحكم على
الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي الوجوب من
غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا المعتزلة والاشاعرة
وخالف في ذلك ابو بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم
اللقب حجة كان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة فان قولنا زيد موجود ويدل على نفي ذلك الله سبحانه وتعالى
والاخبار بكونه تعالى غير موجود كفر اجماعا وكذا قولنا عيسى رسول الله فانه يقتضي
الاخبار بان من عداه ليس رسول الله تعالى فيدخل في ذلك محمد عم والقول بان محمدا رسول
الله ليس رسول الله كفر قطعا وايضا لو كان حجة لم يصح الاخبار الاعم عن الاخص لكونه
كذبا والتالي باطل اتفاقا احتج المخالف بانه تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من مخصص ونفي
الحكم عن غيره امر يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فيتعين هو لذلك وبان انسانا لو قال
لغيره لست زانيا وليست اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخته بالزنا
ولهذا اوجب اصحاب احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص تعلق غرض
المتكلم بالاخبار عما اخبر عنه دون غيره وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل منه
مع امارته بالقراين الحالية ولهذا كان مختصا بقذف المخاطب ومن يفهم عنده تقول

وليس هذا

وليس هذا الاختصاص مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظ بل اليه منضما الى القرينة
الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم بكر وهل هو حجة
بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقته لزيد والعلم لبكر واننفائهما عن غيرهما ام لا
فذهب جماعة من الفقهاء والغزالي الى كونه حجة وخالف فيه الحنفية والقاضي ابو بكر
وجماعة من المتكلمين واختار المص الاول واحتج عليه بان الصديق والعالم
لو لم ينحصر في زيد وعمرو لكان الاخص عن الاعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق
والعالم بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب كما لو قال الحيوان انسانا
او اللون سوادا قيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الواحد المضاف او الالف
واللام للعموم وهو ممنوع بل هما ظاهران في البعض وح يكون التقدير بعض صديقي
زيد وبعض العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم كونهما للعموم وكان مقصود
المتكلم التزمنا كونه كذبا على تقدير تعدد العلماء والاصدقاء واحتج المخالف بان
هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان فاذا كان
متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك والجواب المنع من الملازمة والفرق
بين الاصل والعكس ظ وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم
ما لم يمنع منه مانع والمانع متحقق في الاصل وهو استلزام كون المبتدا اعم من
الخبر وذلك غير جايز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من المبتدا فينبغي على
حاله المسئلة الرابعة في الحكم المتعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه
او ما نقص عنه قال قوم نعم وزعموا ان حكم ما عداه كان العدد المخالف لحكمه وانكره
اخرون مطلقا بمعنى انه لا يدل على حكم شيء منهما البتة والمحققون فصلوا
فقالوا ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزايد عليه علة لذلك
العدم لاشتماله على الناقص الذي هو علة ذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على
العلة لا يكون علة ولو قال ملزوما لذلك العدم لاشتماله على علته كان اولى ومثال ذلك

وكان

قوله عم اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فانه دال على عدم حمل ما زاد عليه للخبث
لوجود علة عدم حمل الخبث وهو الكرية في الزايد عليه واذا كان العدد المعين
موصوفا بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف
فان اتصاف ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليهما به واباحة
نكاح الاربع لا يستلزم اباحة ما زاد عليهن هذا حكم العدد الزايد عما علق الحكم
عليه واما الناقص فلا يخلو اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان
كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة
جلد خمسين وينبغي ان يراد بالاباحة في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا
للوجوب والا لم يستقم فانه لو قال يجب جلد الزاني في الخمسماية وعشرين فغليظا
ولا يلزم منه كون ما دونه وهو المائة مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفا
الحد واجب وان كان الثاني لم يلزم كاباحة الحكم بشهادة الشاهدين فانه
لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد بل يجب تعين الحكم بشهادة الشاهدين وان
كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان
كان حظرا ثبوت تحريم العدد قد يكون فيما نقص عنه اولى وقد لا يكون فالاول
كما اذا حظر علينا استعمال الكر مع رجوع النجاسة فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال
الثاني تحريم جلد الزاني زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا
ان تعليق مطلق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زايدا كان او ناقصا والغلط
في ذلك ما ذكرناه قال البحث الخامس الامر ان نقل غيره دخل فيه ان تناوله
وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل ويريد
الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر ولا يحسن ايضا لان فائدة الامر الاعلام ولا
فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه اقول الامر بالشيء هل يدخل تحت امر بذلك
الشيء ام لا فصل ابو الحسين في ذلك تفصيلا استحسنه فخر الدين والمص وهو ان هذا
الباب يتضمن مسايل الاولى انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه [illegible]

والشك

الفعل والشك في امكانه الثانية هل يسمى هذا القول امرا ام لا والحق لا لان الاستعلا
معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما الامر والاخر مامور ومن لا يعتبر
الاستعلا يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا
امر اذن مطلقا الثالثة هل يحسن ذلك ام لا الحق انه لا يحسن لان فائدة الامر اعلام
الغير طلبه ولا فائدة فيه في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه الرابعة اذا خاطب
الانسان غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه
او بكلام ذلك الغير اما الاول فان كان نبيا ولم دخل والا لم يدخل مثال الاول ان يقول
ان الله امركم بكذا ومثال الثاني ان فلانا يامركم بكذا واما الثالث وهو ان ينقل
امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله تعم يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لانه
خطاب مع المكلفين فيتناولهم باجمعهم الا من خصصه الدليل وفي هذا نظر
فان ما ذكره يختص بامر الواحد لنفسه على حدته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر
صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم بل يكون منهم حاكما معهم في ذلك الامر
ام لا وما ذكره في الثاني والثالث من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن لا يلزم منه عدم
تسميته امرا وعدم حسنه عند انضمامه الى غيره فانه قد يقول كبير القوم عند اجتماعهم
عنده لنخرج كل هذه الجماعة او كل من هذه الدار الى الامر الفلاني ويسمى هذا القول امرا
والامثلة المذكورة غير مطابقة للمعنى فيه فان القايل ان فلانا يامركم بكذا او يامركم
بكذا ليس امرا بل مخبرا بامر فلان وكذا قوله يوصيكم في اولادكم فان النبي صلى الله عليه
وآله ليس امرا لنا به بل ناقلا امر الله تعالى قال البحث التاسع الامران ان
تخالفا وتضادا كان الثاني ناسخا والا وجبا معا وان تماثلا فان كان هناك عطف تغايرا
والا احتمل ان امتنع التزايد عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء وحمل
على التاكيد وكذا لو كان الثاني معرفا مع العطف لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة كما
يحتمل تعريف المعهود مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارض له اقول اختلاف
الامرين وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار اختلاف متعلقهما وتضاده وتماثله واعلم

ان الامرين ان تخالفا بان كان مقتضى احدهما مخالفا لمقتضى الاخر وتضادا كان
الثاني ناسخا للاول سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلوة
الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى بيت المقدس او شرعية
كالامر بالصلوة في وقت معين والامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل الكثير فيه
فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا وجبا معا كالامر بالصلوة والامر
بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين
او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل
ولا فرق بين ورود الثاني بحرف عطف او غيره وان تماثلا فان كان بحرف عطف
كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين تغايرا لاقتضاء العطف المغايرة وان
خلا من حرف العطف فاما ان يمتنع فيه التزايد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه
يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا
فان العتق للشخص الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع
عقلا توقف ارتفاع الرق بتمامه على العتق مرتين او ثلثة كما في الطلاق او عادة
كقوله اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة
كانا عبارة عن شيء واحد وان كان مما يمكن فيه التزايد فاما ان يكون معرفا
باللام مثل صل غدا ركعتين صل غدا الركعتين فيكون الثاني موكدا للاول لان الظاهر
كون اللام للعهد واما ان لا يكون معرفا باللام فقال القاضي عبد الجبار يفيد الثاني
غير ما افاده الاول وهو اختيار المص وفخر الدين ايض وتوقف ابو الحسين واحتج المص
على ما اختاره بوجهين احدهما ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني اما ان
يجب به شيء اصلا لزم تخلف المعلول عن علته وهو مح وان وجب به الفعل المامور
به اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين وجوب غيره وهو المط وفيه
نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة موثرة فيه منعنا ذلك لانه مخالف
لمذهبه ومذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به

اراد به

٧٤

اراد به دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل هنا على كون تقدير المراد به الفعل
المامور به اولا فلا تخلف الثاني ان صرف الامر الثاني الى فعل المامور به اولا يوجب
كونه للتاكيد وصرفه الى فعل اخر غيره يوجب كونه للتاسيس اولى من فائدة
التاكيد لان التاسيس اكثر فائدة منه فيحمل كلام الشارع عليه ولان اللفظ ليس
موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه لكونه مجازا وهو على خلاف الاصل فكان الثاني
اولى وفيه نظر لا نم لزوم كونه للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر دالا على طلب الامر حال ايجاده الامر اما على هذا التقدير
فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المامور به اولا والامر
الثاني الاول لم يدل عليه لكن بل دل على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني
لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الرجحان معارض باصالة براءة الذمة من الفعل المغاير
للمامور به اولا وان كان الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل صل غدا ركعتين
وصل غدا الركعتين فقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايض لكون العطف مقتضيا
للمغايرة والتعريف مقتضيا للاتحاد ولا اولوية لاحدهما قال فخر الدين والحق اولوية
المغايرة لان اللام كما يكون لتعريف المعهود فقد يكون لتعريف الماهية وايض كما
يحتمل ان يكون غيرهما مما تقدم وح يبقى دلالة العطف على المغايرة سليمة عن
المعارضة واعترضه شيخنا باحتمال كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو
عطف بغير الواو واحتمل التاكيد وايض ففيه نظر فان احتمال كون اللام للعهد رجح
لسبق فهمه ولعدم فائدة بقائها على تقدير كونها للتعريف الماهية مع عدم ارادة
العموم ولاصالة براءة الذمة من غيرها واحتمال كون المعهود صلوة اخرى تقدم
ذكرها مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام في تكرير الامرين لا في الاوامر واحتمال كون الواو
للابتداء كما قال شيخنا مرجوح ايضا لكونه موضوعا للعطف دونه لعدم الفائدة
ح وحمل المعطوف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود
التاكيد بتكرير اللفظ مع حرف العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير اللفظي

حرف العطف سلمنا لكن التاكيد من دون حرف العطف فيكون ذكره لغوا
وهو غير جايز وايضا فان كلامه يشعر بانه اذا دخل الواو على الاشتياق لا يكون ما بعده
موكدا والا لا اختص ذلك بغيره من حروف العطف فاذا كان مدلوله المامور به
اولا كان تكريرا لحصا عاثر باعم الفائدة قال الفصل الثالث في الوجوب وفيه مباحث
الاول في الوجوب المخير ولا ريب في وقوعه كخصال الكفارة واختلفوا في تفسيره فقيل
الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين
عند الله تعالى غير معين عندنا والحق ان كل واحد منها واجب مخير فيه بمعنى انه لا
يجب الجمع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايما فعل كان واجبا بالاصالة فانه لا استبعاد
في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا يحل لك تركهما ولا
اوجبتهما عليك وايهما شئت فافعل ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع والا انتفى بوجوبه
ولا ايجاب واحد معين عند الله تعالى لانه تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه والتقدير
ان الواجب لم يتعين في احدهما عينا والقائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد
ما قلناه صح والا بطل لان المجزى والمتقرب فيه ان كان هو الواجب فقد وقع فيما فر منه
وهو تجويز ترك الواجب والا لم يكن مجزيا والتقدير خلافه اقول لما فرغ من مباحث
الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب
فالكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه ولما تقدم الكلام في ماهيته في
صدر الكتاب انحصر الكلام هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لكونها
عارضة لها واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والباشر والوقت وله بحسب كل
واحد من هذه الاعتبارات قسمة فبالاعتبار الاول ينقسم الى المعين والمخير وبا
لاعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى
الموسع والمضيق وله قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة
ومشروط كوجوب الحج والزكوة والمص قدم البحث فيما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقي من
لانا ناخذ الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين

الفعل متاخرة عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفعل متاخرا عنه ولا اشكال
في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد وقع التعبد به اجماعا
كما في خصال الكفارة المخيرة وهي العتق والصيام والاطعام واختلف في تفسيره
فقال بعض الاصوليين ان الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل البعض وقال
اصحابنا ومحققو المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب كل واحد
منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه
الاتيان بالجميع وايها اتى اخرج عن العهدة وكان اتيا بالواجب بالاصالة
لا ببدله وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب
واحد لا بعينه فخر الدين لا خلاف بين هذين القولين في المعنى اصلا لان
مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره
المعتزلة ولهذا انه المص عقيب اختياره وجوب الجميع على التخيير بالمثال الذي
تذكره الاشاعرة والفقهاء لوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد
وعنى وجوب الجميع كما ذكروه وادعى انه غير مستبعد ثم قال ان القايل بايجاب
واحد لا بعينه ان قصد اي بهذا القول ما قلناه اي من كون المكلف لا يجوز له
ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وايها اتى كان واجبا بالاصالة فهو
حق والا كان باطلا فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع هذا
القايل فيما فر منه لانه انما فر من القول بوجوب الجميع لكونه ملزوما لترك الواجب
اذ الاجماع واقع على جواز ترك اي خصلة شاء المكلف مع قيامه بغيرها وهذا بعينه
لازم له على تقدير وجوب الواحد والا لم يكن مجزيا لانه اذا اختير في ذلك الواحد
فقد جوز تركه والعدول عنه الى غيره وان لم يختر لم يكن واجبا على التخيير والمقدر خلافه
وقال اخرون الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا المذهب
ينسبه كل من الاشاعرة والمعتزلة الى الاخر ويتبرا منه فاتفق الفريقان على فساده
بدليل ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى استحال ان يخير فيه اذ معنى

التخيير فيه جواز تركه عند الاتيان ببدله وكونه معينا عند الله تعالى ينتقض
المنع من تركه سواء اتى بغيره او لم يات فالجمع بينهما محال قال الحاجة الخالق باب
لما كان واقعة الجميع فان سقط الفرض به كان واجبا وان سقط بواجب لا
بعينه كان المعين مستندا الى المطلق وهو ان سقط بكل واحد لزم اجتماع
العلل على معلول واحد فتعين المعين والجواب ان هذه معرفات اقول
هذا اشارة الى الحجة من زعم ان الواجب واحد معين مع الجواب عنها
وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا اتى
الثلث دفعة فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو بط لان كان جميعها
واجبا على الجميع وهو بط اجماعا واما بواحد منها بعينه فيكون المعين وهو
سقوط الفرض مستندا الى معلل بالمطلق اعني احد الخصال من غير تعيين
وهو محال لان الاثر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود
في الخارج فهو معين فما لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند
الاثر المعين اليه واما بكل واحد منها وهو بط ايضا والا لزم اجتماع العلل الكثيرة
على المعلول الواحد بالشخص وهو بط ايضا فتعين وجوب واحد معين وهو
المط والجواب اختيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد واللازم
وهو اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص انما يكون بط ان كانت العلة
بمعنى المؤثر اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات
للاحكام لا مؤثرات فيها ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب
الجميع على سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض الا بالجميع من
لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد
وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده
مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا بخصوصيته قال احتج الاخرون بان محل
الوجوب ان كان هو الجميع لم يبرأ بدونه وان كان غير معين لزم حلول المعين في

المطلق وهو بط فتعين المعين وليس عندنا فهو عند الله تعالى والجواب محل الوجوب
كل واحد والخطاء نشاء من اختلاف الحيثيات اقول هذا اشارة الى حجة
من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها ان
يقال الوجوب وصف وجودي معين في نفسه فمحله ان كان جميع الخصال
لم يبرأ المكلف بدونه وهو بط اجماعا وان كان بعضها فاما ان يكون غير معين
فيلزم حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا
وهو بط لان ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للوجوب
فتعين حلوله في واحد معين وليس عندنا اي في علمنا وهو ظاهر فتعين كونه
معينا عند الله تعالى وهو المط والجواب ان محل الوجوب كل واحد من الخصال
لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق على
كل واحد منها وهو كونها احدى الخصالات الثلث وح لا يلزم وجوب الجميع
على الجمع بل اللازم لذلك وجوب كل واحدة من حيث خصوصيتها وتعينها
فالخطاء نشاء ههنا من عدم التفطن لاختلاف الحيثيات على ان هذا لا يرد
على الاشاعرة لان الوجوب عندهم لا يكون حالا في الموجب لانه خطاب الله
تعالى القائم بذاته بل متعلقا به ومتعلق الخطاب للوجود لا يجب كونه موجودا
قال تذنيب يصح الامر بالشيئين على الترتيب وعلى البدل اما مع
تحريم الجمع كاكل المباح والمعية والتزويج من كفوين او مع اباحة كالوضوء والتيمم
وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال الكفارة وخصال كفارة الحنث
اقول هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على
الجمع واعلم ان الامر بالشيئين او بالاشياء على سبيل الجمع فلا يكون على الترتيب بمعنى
كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على
البدل بمعنى كون كل واحد منها قائما مقام الاخر في سقوط الفرض به وايجاب الثواب
او ... وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة

وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربعة وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة اوقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المصنف اليها وذكر امثلتها ا تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب هو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقد الماكول المباح ب تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المراة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما محرم ج اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم يترتب على عدم الوضوء والجمع مباح د اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها ستر اتاما ه ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار و ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال الثلث فيها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب

قال المصنف البحث الثاني في الواجب الموسع مساوات الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره ممتنع الا على ارادة القضاء وكون الوقت افضل جايز وواقع لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه بحيث لا يخل المامور بالفعل في ذلك الوقت ويتخير في ايقاعه في كل جزو منه فاذا انضيق تعين ووقوعه ظ في الصلوة ومواقيته والتوهم تخصيص الوجوب بالاول كما يقول بعض الاشاعرة وبالاخر كمذهب بعض الحنفية وبالمراهات كمذهب الكرخي تحكم اقول قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان الوقت الموظوف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا او زايدا عليه او ناقصا عنه والثالث غير جايز الا عند المجوزين التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف به القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحايض وقد بقي من وقت الصلوة الا

دكعة

ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع فهو محل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جايز عقلا وواقع شرعا اما الاول فللقطع الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او وسطه او في اخره او في اي وقت من هذه الاوقات الثلثة خطته امتثلت امري ولا نعني بالواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه المخيطات وجوبا مضيقا وذلك ظ فتعين الايجاب الموسع ولامكان اشتراك اخر الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اخر الصلوة على اخر الوقت اتفاقا وكذلك الواجبات التي وقتها من العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات ولوقوع الاجماع على ان المودي للفعل المامور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزائه الوقت لكون مؤديا للفرض وذلك مؤذن بان ايقاع الفعل في اي جزء كان مساو لايقاعه في جزء من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما منويا لها فيكون حراما او لا فيجب ايقاع الفعل مرة اخرى في جزء اخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهما خلاف الاجماع واما المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب العبادة مختص باول الوقت وبعده يجب قضاء وهو مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم من خصه باخره وزعم ان الاتي به في اوله يكون معجلا واجرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال بان الفعل المودي في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلثة لا دليل على شيء منها فالقول به تحكم اذ الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت

علي السواء لا يترجح شيء منها على غيره اذ لو اختص بعض اجزاء الوقت بدلالة الامر على
ايقاع الفعل فيه دون الباقي لكان خروجا عن هذه المسئلة قال والحاجة
الى العزم الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى الى قوله فايجاب البدل بعيد
دليل تكليف بما لا يطاق اقول ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم
بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في الاول
الوقت الا بايجاد بدل لها وهو العزم على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية
قالوا لانه لو جاز تركها في اول الوقت لا الى بدل لم يتفصل كذا عن المندوب اذ المندوب
ما يجوز تركه الى البدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة في اول الوقت على تقدير
ايجاب البدل بعد المثابة واذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو
البدل على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين
الى جواز الترك من غير بدل واختاره المص وهو الحق والفصل ايقاع الصلوة في
الوقت مطلقا وايقاعها في اوله ووسطه واخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها
عليه ومشاركته للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يلزم في وجوبه
مع انفصاله عنه بما ذكرناه واستدل المص على امتناع كون العزم بدلا بوجوه
الاول ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اما مساويا لها
في جميع الامور المقصودة منها فيسقط فرض الصلوة به لان الامر اقتضى فعل الصلوة
مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قام مقامه في المقصود منه كما اذا اتى بالصلوة
نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان وبدله المساوي له في المقصود
منه واما غير مساو لها في المقصود منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان بدل الشيء
ما يقوم مقامه ويسد مسده في جميع الامور المطلوبة منه الثاني ان العزم لو كان
بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في ثانيه ثم حضر الوقت
الثاني اما ان يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث اولا والثاني باطل اجماعا
والاول اما ان يكون الى بدل اولا والاول باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد البدل
وهو لان وجوب البدل على حد وجوب المبدل والثاني هو المطلوب لانه ما جاز ترك

في الوقت

في الوقت الثاني لا الى بدل لجاز تركها في الاول لا الى بدل للاتفاق على تساوي الو[قتين]
في ذلك الثالث ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون منتفيا اما الاول
فلانه لم يوجد من الادلة سوى الامر بدلا بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقدير
وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام الدلالة قطعا والظهور
واما الثاني فلانه لولاه لزم تكليف ما لا يطاق قال احتج الحالون بان الصلوة يجوز
تركها اول الوقت فلا يكون واجبة اجاب المرتضى بان الفاصل بينهما وجوب العزم
والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان وان يرجع هذا الواجب الى المخير فكما
لا يسقط الوجوب عن كل واحد بتجويز تركه الى الاخر كذا اول الوقت ووسطه واخره
اقول هذا اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى اختصاص
الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه فان الصلوة فيهما نفل وتقريره ان الصلوة
يجوز تركها فيهما اجماعا فلا يكون واجبة في شيء منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه
فما يجوز تركه لا يكون واجبا ثم ان ايقاع الصلوة فيهما موجب الثواب فيكون هكذا
نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى
بان الفاصل بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل
فان عني السيد ان وجوب العزم انما يثبت لكونه بدلا عن الصلوة في اول الوقت
او وسطه فهو باطل بما تقدم من امتناعه وان عني انه يثبت لكونه من احكام الايمان
من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة
حرام فيكون العزم على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلفين من هذين العزمين
ان حال غفلته وهو غير مكلف فهو حق على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق الاملك
عن المندوب بين الواجب الموسع في اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا
والواجب الموسع يشترط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر فان جواز الترك
في اول الوقت يتحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع
هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل فيه موكولا الى

اختياره كما كان الخيار في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة
الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هنا ويعارض بانه
لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه لجاز تركه فيهما بنية النفل وهو باطل
اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للواجب باعتبار المكلف هو الفعل والوقت ينقسم
اليها المندوب ايضا قال البحث الثالث في الواجب على الكفاية وهو كل
فعل يتعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع كالجهاد وهو
واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب بتركه
ولا استبعاد في اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن فان
ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع
ولو ظنت كل طائفة عدم الوقوع وجب على كل طائفة اقول اعلم ان غرض الشارع
قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا على
الاعيان كالصلوة والصوم والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه
ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذي قصد به حراسة المسلمين
واذلال الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول
مقصود الشارع وهو واجب على جميع المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم
اليهم ولحوق العقاب بهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان
تاركه لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يلحقانه على ذلك
التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد
واجيب عن الاول بالمنع من كبراه ان اريد بالواجب اي واجب كان وان اريد به
الواجب على الاعيان كان اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا
على الاعيان سلب مطلق الوجوب وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد
وقع مثله في قضا المتبرع دين الموسر المطالب به قال فخر الدين والتكليف فيه
موقوف على حصول ظن المطالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك

سقط

سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن
كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان كان
يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيري هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن
انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول
الظن سقط بحصول الشك في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف
به لحصول ظنه الغالب بان غيره يقوم به ممنوع والا لما جاز له ان يفعله
بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط
الذي هو معلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل
قيامه بالفعل ظن انما حصول الظن الغالب بان الغير قائم به فيمكن ان يقال
فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل قول معلوم والمسقط
له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه لحصول الظن الغالب بقيام
الغير بشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون
غيره كالظن المستند الى خبر الفاسق او الكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث
على الذي قبله كان اولى لان الكلام هنا في احد الاقسام اللاحقة للامر باعتبار
المامور به الفعل وهو ضروري في الامر وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر
باعتبار تعيين الوقت الفعل المامور به وهو غير ضروري في الامر قال
البحث الرابع ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا واجب وخصص
المرتضى بالسبب لنا لو لم يجب لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب
عن كونه واجبا والتالي بقسمية باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على
تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني احتج السيد بان
المسبب عند وجود السبب واجب لا عند حصول الشرط واذا جاز الترك
عند حصول الشرط جاز التكليف بخلاف المسبب الممتنع عدمه عند وجود
السبب فانه يكون واجبا فلا يقع التكليف به والجواب انه خارج عن محل

النزاع م

اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع في البحث عن احكامه
اللازمة له تحققا وارتفاعا وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق على الارتفاع وبدا به
باللازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعل بازاء كل واحد من
هذه الاقسام بحثا الاول في ان وجوب الشيء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف
عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على
الامور المعتبرة في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف
وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة
الواجبة في حالتي الطهارة والحدث الا ان وقوعها مشروطا بالطهارة والاول
لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف في الثاني فذهب
اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان
شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى والواقفية
فقالوا ان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا الوجود كان واجبا وان كان شرطا
لم يكن واجبا والحق الاول فهو اختيار المص واحتج عليه بانه لو لم يكن واجبا لزم
احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا
والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الفعل
المطلق اذا لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان يبقى ذلك الواجب واجبا فيلزم
تكليف ما لا يطاق لان حصوله حين عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع
لا يكون مقدورا او لا يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا
مطلقا واما بطلان كل واحد من قسمي التالي فظاهر وفيه نظر فان الممتنع انما
هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه وليس الاول لازما للثاني فانه
لا يلزم من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه وايضا ما ذكره
بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف الواجب عليه فان ايجابه شرعا
لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فيلزم على تقدير عدمه ان يبقى التكليف بذلك

الواجب

الواجب لزم تكليف ما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا وما هو
جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال
عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل قد يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل
لا بان توقع في تلك الحال بل في الحال التي بعده اعني حال وجود ما يتوقف عليه
الفعل وح لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق ويشكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين
الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته لا قبلها احتج السيد المرتضى بما ذهب
اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب الشيء ايجاب سببه فلان
عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب السبب عند اتفاق وجود
السبب لانه يخرج عن كونه مقدورا لوجوب مسببه واما على الثاني وهو عدم ايجاب الشيء
بايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة للصلوة بل
يمكن ان يقع وان لا يقع فجاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود الشرط
لبقاء القدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع
لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان التكليف مشروطا بوجوده
ولكن الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء مطلقا ثم نقول الدليل
على ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء وهو على المسافة ان استلزم
ايجاب سقيه الماء ايجاب قطعه المسافة الذي هو شرط له فهو المطلوب وان لم يستلزم
جاز له ترك السعي فعلى ذلك التقدير ان بقي ايجاب السقي في تلك الحال لزم تكليف
ما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذما واعتابا والعرف يكذبه قال ومن هذا
الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين واجتناب النكاح المشتبهة
بالاجنبية ولو لم يعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الزوجة
ما له صلاحية التاثير في الطلاق والزائد على الاكل ليس بواجب كما في الطمانينة
لجواز تركه وصوم اول جزء من الليل واجب بالتبعية لا بالاصالة وبطلان الصلوة
في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون

المخصوص احتج المخالف بان المامور به الصلوة مطلقا والنهي عن الغصب فتغاير
المتعلق كما في الصلوة في الامكنة المكروهة والجواب النهي عن الامكنة المكروهة
نهي عن وصف منفك عن الصلوة كنفار الابل في المعطن والتعرض للسيل في الوادي
ومنع المارة في الجادة وشبهها **اقول** هذه فروع على المسئلة المتقدمة وهي
استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به واعلم ان مقدمة
الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف عليها صحته والى
ما لا يتوقف عليها العلم بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع
المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها من دون قطع المسافة
التي بين مكان المكلف وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك المستفاد
من قوله عم لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث
كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها بجهة مغايرة لها على
الاتيان بصلوتين الى كل واحدة منهما صلوة فان المكلف لا يعلم انه صلى الى القبلة
الا اذا اتى بهما وكذا الصلوة في كل واحد من الثوب النجس والطاهر المشتبه
به لفاقد غيرهما فانه لما كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه وكان علمه
بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة الواحدة في كل منهما كانتا واجبتين
وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب شيء ولا يمكنه العلم به الا باجتناب
ما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام
الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت واجب لا يتحقق العلم به الا باجتناب باقيام
نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من زوجاته من غير تعيين فقد
اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع منه فان قلنا به
احتمل تحريم الجميع لان اجتناب من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم العلم بذلك
الاجتناب الا باجتناب الجميع فكان واجبا وايضا فكل واحدة منهن يحتمل ان
يكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة لان الطلاق

لان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم غير معين فقبل التعيين
لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانه
بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفروع الثلثة المتقدمة عليه ان الواجب
هناك في كل فرع شيء واحد متعين متميز عن الاخر في نفس الامر وحصول الوجوب
في الاخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه عندنا واما هيهنا فليس كذلك فان الذي
يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند المكلف
ووجوب الاجتناب متساو بالنسبة الى الجميع من غير ترجيح لواحدة منهن
على غيرها واما الزائد على الاقل فيما يكفي في امتثال الامر وهو ما يتقدر تقديره وذلك كالطمانينة
في الركوع ومسح بعض الراس فقد اختلف في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز
لبعض الاجزاء فيه على البعض فالكل امتثال الامر فكان واجبا ومنعه اخرون
لان ذلك الزائد يجوز تركه والاقتصار على ما دونه فعدم وجوبه مطلقا فان الخصال
الواجبة على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم
الخاص وهو الوجوب المعين لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب ولا امتناع
في التخيير بين الشيء وجزئه وقد وقع التعبد بذلك في الصلوة الرباعية
في المواضع التخيير بين الاتمام والقصر وكما في قراءة سورة وبعضها بعد الحمد في
بعض الصلوات هذا ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزائد واما اذا لم يمكن
كان الزائد واجبا الا انه مما لا يتم الواجب الا به واما صيام جزء من الليل وغسل جزء
من الراس فانهما انما يجبان لوجوب صوم النهار وغسل الوجه لما بينهما من التجاور
وتوقف العلم بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه المعهود عليهما فهما مما لا يتم
الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي باطلة ولا يسقط بها الفرض
عند اصحابنا واليه الجبائي واحمد بن حنبل وهو مروي عن مالك ووافق على
ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الا في سقوط الفرض بها فانهما قالا به
مع بطلانها لنا ان الصلوة ماهية مركبة من امور احدها الحركات والسكنات

وهما ماهيتان مشتركتان في شيء واحد وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل
حيز بعد شغل حيز آخر قبله والسكوت عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان واحد
فاذن شغل الحيز جزء ماهية الصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت
في الدار المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل مامورا به لان الامر بالشيء ملزوم للامر
بما لا يتم ذلك الشيء الا به على ما تقدم فيكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في
حالة واحدة وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار
المغصوبة غير مامور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها مجزية وانما يلزم ذلك
ان لو لم يشتمل على الصلوة المامور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا بيان ان المامور
هو الصلوة مطلقا وهي جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل ملزوم لوجود
الجزء فاذن حصول الصلوة مستلزم لحصول الصلوة المامور بها اعني مطلق الصلوة
وايضا فلانا ان شغل الحيز منهي عنه اذ لو كان كذلك لكان الخروج منهيا عنه ضرورة
كون كذلك الشغل جزءا منه ويكون الشغل مامورا به ومنهيا عنه في حال واحد وهو
ما ادعيتم استحالته والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة منهي عنها لكونها
مضادة للخروج المامور به والامر بالشيء مستلزم النهي عن ضده على ما ياتي والنهي
في العبادات يستلزم الفساد احتج المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها
اعتباران يغاير كل منهما الاخر ويصح انفكاكه عنه وهما كونها صلوة مطلقة وكونها تصرفا
في المغصوب واذا تعددت بالاعتبارات جاز ورود النهي عنها باحد تلك الاعتبارين
والامر بها بالاعتبار الاخر كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كالحمامات ومعاطن
الابل وجواد الطرق وجوف الوادي فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة
باعتبار ايقاعها في الامكنة المذكورة كما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل
هذه الدار فدخل وخاط فانه يحسن مدحه على الخياطة وذمه على الدخول والجواب ان
الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة
فيها ظاهر وقد عرفت ان الامر بالشيء امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان

الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه هف وليست كذلك الصلوة في الامكنة
المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور مفارقة للصلوة غير لازمة لها كالتعرض للبعير
عند الصلوة في المعطن والتعرض للسيل عند الصلوة جوف الوادي ومنع المارة
عند الصلوة في جادة الطرق والتعرض لرشاش الحمام عند الصلوة فيه فكان الشارع
قال لا ينفر للبعير بالصلوة في المعطن ولا يمنع المارة بصلوتك في الجادة وكذا باقيها
وهذه الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة
على ان بعض الناس ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال
المذكور غير مطابق فان دخول الدار ليس من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات
في الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب الكراهية ان كان
لازما للصلوة في الامكنة المذكورة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة في
الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم يكن الكراهية لازمة للصلوة في تلك المواضع
وهو باطل اتفاقا ولانا ننقل الكلام الى الصلوة حال حصول سبب الكراهية فانه
قد اجتمع فيها وصفا الوجوب والكراهة في حالة واحدة وهما متضادان على انا نمنع
من كون ما ذكرتم سببا للكراهية قال البحث الخامس الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده العام لانه للوجوب ولا يتحقق الا بالمنع من الترك واما الضد
الوجودي فلازم بالعرض فلا يجوز تركه لا يكون فعله واجبا وقول الكعبي بوجوب
المباح بعينه وكونه يترك به الحرام ليس خاصا به فقول بعض الفقهاء بوجوب
الصوم على الحائض والمريض والمسافر خطاء فان جواز الترك ينافي الوجوب
وايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب اقول قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين
الاول في ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد بالضد العام ترك ذلك الشيء
الذي يشتمل عليه كل واحد من الاضداد الوجودي اعني الافعال المنافية لذلك الشيء
كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات وما اشتمل على ذلك الترك الاوضاع كالاضطجاع
والاستلقاء والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة

وكثير من الاشاعرة وصار اليه محقق الزيدية من المتاخرين وهو اختيار المصنف واحتج
عليه بان الامر بالشي دال على وجوبه ووجوبه مركب من الاذن في فعله والمنع من تركه
والدال على المركب دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذن الامر بالشي دال على المنع من
تركه بالتضمن ولا نعني باستلزام الامر بالشي النهي عن ضده الا هذا القدر وايضا تحصيل
الواجب اعني المامور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا نعني
بالنهي عن الضد الا وجوب تركه حجة المخالف من وجهين الاول ما احتج به الاشاعرة وهو
ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يامر الشارع بالشي وضده معا وح لا يكون الضد منهيا
عنه فيبطل الاستلزام الثاني ما احتج به السيد المرتضى وبعض متاخري الاشاعرة وهو ان
الامر بالشي قد يكون غافلا عن ضده وح لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن الشي كونه متصورا
للشارع والجواب عن الاول المنع من جواز التكليف بالمحال وفرض بطلان الاستلزام
على تقديره وما ذكروه من جواز الامر بالشي وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام المدعى
نعم يدل على كون كل من شي وضده مامورا به مطابقة منهيا عنه تضمنا وليس في ذلك
محال الا على التقدير وعن الثاني من جواز غفلة الامر بالشي عن ضده العام الذي هو الترك
لما تقدم من كون الامر بالشي دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع
من تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك
قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود
والحركة منه بالنسبة الى الحركة يسيرة وما بعدها فوقوع تحقق غفلة الامر عنها حالة
الامر بضدها لكن ذلك لا ينافي المامور به لمطابقته بل لكونه مستلزما لعدمه والمنافاة
بينه وبين اضداده الوجودية فهي عرضية فكان الامر به مستلزما النهي عنها بالعرض
اشتمالها على الضد بالذات المسئلة الثانية في ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا خالف
في ذلك ابو القسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان المباح واجب واما الفقها
فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول لنا ان الواجب
ما لا يجوز تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وانه مح احتج الكعبي

المباح

٨٣

المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب ينتج ان المباح واجب والجواب المنع من كون المباح
ترك الحرام بل هو ترك به الحرام ولا يلزم من وجوب الترك وجوب ما به يحصل الترك مع
امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل بسلب الفعل مطلقا عند من يجوز خلو المكلف
عن الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات والمندوبات والمحرمات وبهذا يظهر
الجواب عما اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باخذ هذه الافعال
فيكون احدها لا بعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها
حراما اخر واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو خلاف الاجماع
واعتذر بانه لا امتناع من كون الشي واجبا وحراما او مندوبا وواجبا باعتبارين
كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة وباول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة للفعل
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج الفقها على قولهم بوجوب
الصوم على المريض والمسافر بوجوبه عليهم بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهولاء
قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه ولان كلا من هولاء ينوي لصومه فيما بعد
قضاء رمضان ويسميه بذلك وهو يعطي وجوبه ولانه متعذر تبدله فيكون بدلا منه
كغرامات المتلفات والجواب ما تقدم من المنافاة بين وجوب الشي وجواز تركه
فلو تحققا في شي لزم اجتماع المتنافيين وانه مح ولان الترك هنا واجب فلو كان
الفعل واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق وعن الثاني منع شمول الاية لهم بل الاية دالة على وجوب
العدة من الايام الاخر والقضا لا يتوقف على تحقق وجوب الادا بل على تحقق سبب
الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقة الشي لغيره في مقداره لا يدل
على كونه بدلا عنه على انا نقول على سبيل الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي بين الوجوب
وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف عند عدم المعارض
قال البحث السادس اذا نسخ فلا يصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب يستلزم
رفع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص مناف وبالمعنى الاعم لا يوجد الا
باحد القيدين وهو اما جواز الاخلال كما في المندوبات او عدمه كما في الواجب فلا يبقى

بد ونهاوالجواب ان الناسخ يرفع احد القيدين فيبقى الاخر **اقول** لما فرغ من البحث
عن الاحكام اللازمة للوجوب حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو
نسخه واعلم ان وجوب الشي اذا نسخ هل يبقى جوازه ام لا ذهب فخر الدين واتباعه
اليه ومنعه الغزالي والمص اختار هنا مذهب فخر الدين وفي النهاية مذهب الغزالي
واحتج على مختاره هنا ما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال المقتضي للجواز
موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر يحقق وتحقق مقتضى
الوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك
فيكون مقتضيا للكل منهما ضرورة كون المقتضي للمركب مقتضيا للكل فرد من افراده
اذ هي نفس المركب واما كون المانع منه مفقود فلان المانع كلها منتفية بحكم الاصل اعلا
النسخ الوجوب على رفع الجواز وهو غير صالح للمانعية لانه انما يقتضي رفع الوجوب
للمركب من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما
فقط منهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز
فلا يكون مانعا منه وهو المط واما الثاني فظ واعترض المص في النهاية بالمنع من بقاء
الجواز الذي هو جنس شامل للواجب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا
نفي المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا وكون زوال احد الجزئين
كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الاخر او
برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز ظاهر لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره والظ
لا يدفع بالمحتمل قوله التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا قلنا المتقدير انما
هو نسخ الوجوب لا النسخ التام الذي هو مقتضي الجواز وح لا يحقق القطع بعدم بقاء ذلك
الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع الجزء الاخر اعني المنع من الترك قوله وكون زوال احد
الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع بعدم بقاء ذلك الجواز بقيام الاخر لجواز ان
يكون الرفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل نوجب
ظهور بقائه وعوظ بهذا التطرق الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب الثا

هو مقتضي الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول علته وح يرتفع
الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او
غيرهما قلت الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط
وليس كذلك فان اقتضاء الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه وح لا
يستلزم ارتفاع الوجوب ارتفاع مقتضيه اعني الامر لجواز ارتفاعه بارتفاع شرطه
تحققه بل الظ ذلك احتج الغزالي بان الجواز الذي جعل جزء من الوجوب اما ان يكون
بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني جنس الواجب
والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول مح لانه مناف للوجوب
ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذي
هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثاني لا يمكن تحققه الا بفصل يتقومه وهو
الحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه عنه كما في المندوب والمباح وهو هنا
متقيد بفصل ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة
بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع
الجنس وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر اما مع تحقق الفصل
الاخر فلا لان الجنس محتاج الى فصل من غير تعيين ولا ريب في ان رفع الحاق الحرج
بالترك لوجب تحقق عدمه وهو الفصل الاخر والمراد بالبقاء في قوله فيبقى الاخر الثبوت
اي فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما ابتدا ثبوته عند ارتفاع نقيضيه
ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذي هو حين له والمحروث بالنفس ووجه التجوز
هنا اما من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية الشي باسم ما يؤول اليه
قال الفصل الرابع في المامور به وفيه مباحث **الاول** يمتنع تكليف ما لا
يطاق لانه قبيح والله تعالى منزه عن القبيح احتجت الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان
وهو ممتنع منه اما اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علم تعالى
جهلا اما ثانيا فلان الافعال مستندة الى الله تعم والا لزم الترجيح من غير مرجح ولا ام

كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ومن جملته
انه لا يؤمن فيكلف بالجمع بين الضدين ولان المكلف ان وجد حال الاستواء الذي
يمتنع معه الفعل لزم تكليف ما لا يطاق وكذا ان وجد حال الرجحان لوجوب الراجح
وامتناع المرجوح والتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق والجواب ان فرض العلم فرض
المعلوم لان شرطه المطابقة والامتناع لاحق وهو لا يؤثر في الامكان الذاتي الذي هو
شرط التكليف ولو صح هذا الدليل لزم نفي قدرته تعالى والقادر يرجح احد مقدوريه
بلا امر ويعارض به تعالى والتكليف بالتصديق من حيثيته ويمتنع تكليف الضدين
في الاخبار عن المكلفين بالايمان بجواز ورود الاخبار حال غفلتهم والتكليف ثابت حال
الاستواء بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو يوجد في حقه تعالى واعلم انه لا خلاص للاشعري
عن المعارض بالله تعالى **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقه
وهو الفعل المامور به والمامور وقدم البحث من المامور به لدلالة الامر عليه بمجرد
ذكره من غير احتياج الى قرينة وافتقاره في دلالته على المامور الى انضمام قرينة
كمواجهته بالخطاب او ذكر لفظ اخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب
المامور بمجرد ذكره ولا يدل على المامور به الا بقرينة مواجهته بالخطاب وكذا قولك
ليضرب زيد فانه انما يدل على زيد بلفظ اخر الموضوع له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك
ليضرب واعلم ان الناس قد اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة
والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء
او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا
في وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعري تارة ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم
من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل اخرون فقالوا بوقوع
التكليف بالممتنع بالغير ومنعوا من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه
مال الغزالي وصاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع
من الله تعالى ينتج ما لا يطاق غير واقع من الله تعالى اما الصغرى فهي معلومة بالضرورة فان كل عاقل

بجزم ونهيه

بجزم وبنهيه تكليف الاعمى بنقط المصاحف والزمن الطيران في الهواء والعاجز نقل الكواكب
عن مواضعها وجعل الواو ابيض والثلج اسود ويقطع بنسبة من صدر ذلك منه
الى السفه والجهل واما الكبرى فقد برهنا عليها في علم الكلام ثم اي عاقل يرضى لنفسه
تنزيه المخلوق عن هذه الامور لقبحها وينسبها الى الخالق تعالى مع نقص المخلوق
وكمال الخالق واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول **آ** انه تعالى كلف الكافر الذي علم منه استمراره
على الكفر بالايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي
باطل لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال لانه مكذا المقدم والملازمة بينة
بنفسها **ب** ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليف العبد
باي فعل كان تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة الله تعالى لكانت من
فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل لا من فاعل وانحصاره في الله تعالى وعباده
والتالي باطل لان العبد ان لم يكن من الترك كتمكنه من الفعل لزم الجبر وان يمكن فان
لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر
من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا
ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظاهر **ج** انه تعالى كلف ابا لهب
بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبي صلى اي اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به
ومن جملته ما اخبر ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد
عدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة الجمع بينهما واللازم
اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه
الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو مح
لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق **د** التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الدواعي
الى الفعل والترك او حال رجحان احدى الداعيين على الاخرى وعلى كلا التقديرين فالتكليف
باحد الطرفين اعني الفعل والترك يكون تكليفا بما لا يطاق اما على التقدير الاول فلان
حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع وهو غير مقدور واما على

التقدير الثاني فلان الواجب يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف
باحدهما تكليف بما لا يطاق وهو بط والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان هو
بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم فح يكون امتناع الايمان
المفروض العدم امتناعا بسبب الفرض وهو لا يوثر في امكان الايمان الثابت له لذاته
بمعنى انه غير واقع له لازما بالذات لا يتصور ارتفاعه عنها بسبب ما دون من فرض
والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق وايض فهذا الدليل لو
صح لزم قدرته تع لانه عالم بجميع المتعلق ماب فاذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم
عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق له تع مقدور اصلا وذلك بط بالاتفاق وعن
الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر بدليل ان الجائع اذا حضره رغيفان
متساويان يتناول احدهما لا لمرجح وكذا العطشان اذا حضره اناآن متساويان فانه
لا بد وان يتناول احدهما لا لمرجح وايض يعارض بالله بانه تع ان لم يقدر على الترك كما
يقدر على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان افتقر ترجيح احدهما على الاخر نقلنا
الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح فما جوابكم
عن هذا جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فان تكليفهم بالايمان
ليس من هذه الحيثية فلا يضر واجيب ايض بالمنع من تكليفهم بتصديقه في علمه بانهم
وان كان عم اخبر به اما لورود ذلك بعد الموت ابي لهب كما قاله بعضهم او حال
غفلته او لانه تع لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي صلى الله
عليه واله في جميع ما اخبر به انما هو سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة كل ما اخبر به
عم ليمكنه اعتقاد صدقه فيه وهو بط اتفاقا قوله ونمنع التكليف بالضدين في الاخبار
عن المكلفين بالايمان اتفاقا وح يلزم تكليفهم ~~بالجمع بين الضدين~~ اشارة الى جواب
جهة اخرى لهم قريبة من الوجه الثالث لم يذكرها في هذا الكتاب
تقريرها ان الله تعالى اخبر عن قوم معينين بانهم لا يؤمنون لقوله تعالى سواء عليهم
انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا وح يلزم تكليفهم

بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار الله
تع بعدمه اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في خبر الله تع المخبر عن قوم معينين
بانهم لا يؤمنون اتفاقا واجاب عنه بالمنع من لزوم تكليف الضدين لجواز ورود هذا الخبر
حال غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف او نقول انما يلزم التكليف بالضدين ان لو
كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقدير الاخر يجاب
بعدم استحالة ايمانهم واخباره تع مقتضيا لوجوب المخبر به وامتناع نقيضه لزم
انتفاء قدرته تع على ما اخبر به تعالى نفيا واثباتا مما يتعلق بوعده ووعيده وغير
ذلك من افعاله وهو بط اتفاقا وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثابت حال استواء
الداعي الى الطرفين ومتعلقه ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما بعدها ان هذا الوجه
عائد في حق الله تعالى وجوابكم عنه وهو جوابنا واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة
بالله تع في هذه الوجوه كما قد بان لكن من كونه ملزوما باحد الامرين اما كونه تع غير
قادر او القدح في حجة كون العبد غير قادر والباء في قوله بالايمان من قوله ونمنع
تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان يتعلق بالمكلفين لا بالاخبار لانه تع
اخبر عنهم بعدم الايمان **قال** الامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لانه عام
فيدخل فيه الكافر ولقوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الاية ومن يفعل
ذلك يلق اثاما وهو راجع الى ما تقدم وكذا قوله تع ولا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى
ذمه على ترك الجميع ولدخوله تحت النهي فكذا الامر احتج ابو حنيفة لو وجبت عليه ولما
حال الكفر او بعده والاول بط لامتناعها منه ح وكذا الثاني لسقوطها عنه والجواب
المنع من عدم القدرة لامكان صدورها عنه ح بتقديم الايمان على الصلوة على المحدث
وايض المراد بالوجوب هنا العقاب بتركها في الاخرة كما يعاقب على الايمان **اقول** اتفق
اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة
والحج كما انهم مامورون بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرايني
من فقهاء الشافعية ومن الناس من قال يتناول النهي لهم دون الامر ولا تزم لهذا

الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق عليهم انهم ما داموا كفارا فانهم يمنع منهم الابداع على
الصلوة واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما نتمته في الاخرة وهو انهم هل يعذبون على
ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا وموافقوهم على مختارهم
بوجوه ذكر المص منها ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت والمانع
منه منتف فوجب القول به اما الاول فلاندراجهم تحت الاوامر العامة بالعبادات كقوله
تعم يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ان اعبدوني هذا صراط مستقيم وهو خطاب لبني
ادم عم وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله وويل للمشركين الذين
لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع فلانه ليس الا الكفر اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية
لان الكفارة قادرون على ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع العبادات بعده كما يتمكن المحدث
من ازالته الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي
ولا دلالة للايتين الاوليين عليه لاحتمال كون العبادات المامور بها فيهما عبادة غير الايمان
لصدق العبادة عليه فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان
فيه والايتان الاخريان غير جاريتين على عمومهما لخروج العبد والصبي المتمكنين من الحج
من الاية الاولى ومن لم يتحقق شرايط الزكوة فيه من الاية الثانية فاذن لا حجة فيهما
على المط لما يأتي من كون العام المخصوص ليس بحجة الثاني ان الله تعم يعاقبهم على ترك
هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه الاية الاولى
قوله تعم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض
مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين علل اكونهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة
ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين فيل عليه انه حكاية قول الكفار وهو ليس بحجة
لجواز كذبهم كما في قوله تعم حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم
الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين
فانه قد يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين
ومراده المسلمين سلمنا لكن لا نم تعليلهم كونهم في سقر بترك الصلوة والزكوة وانما علل [illegible] بالجميع

بالجميع الذي

٨٧

بلغ

بالجميع الذي من جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة ان يكون
كل واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تعم كذبهم فيه والا لم يكن
في حكايته عنهم فايدة مع ان كلامه تعم يجب حمله على ما هو اكثر فايدة والمواضع المذكورة
حكاية عنهم قد بين تعم كذبهم فيها بقوله عقيب الاولى انظر كيف كذبوا على انفسهم
والثانية بقوله بلى والثالثة بقوله ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون
وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لكن حمل مطعمي المسكين عليهم غير ممكن ولولا
كون كل واحد من الافراد له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي
وجعله جزء من الموثر وفيه نظر فان المط انما يتم بكونه موثرا لا بكونه جزء من الموثر
ونمنع من عدم امكان حمل مطعمي المسكين على المسلمين الاية الثانية قوله تعالى والذين
لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن
يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة جعل الله تعم العذاب المضاعف
جزاء لهم على الافعال المذكورة ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا لا يرد على القايلين
بالتفصيل بل دليل لهم على جزء مدعاهم وانما يرد على الحنفية وابي حامد وفيه نظر اما
اولا فلانا لا نم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظ انه كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك
انما يشار به الى البعيد واما ثانيا فلانه من لا يلزم من ترتيب العذاب على المجموع ترتبه
على كل واحد من افراده الاية الثالثة قوله تعم فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه
على ترك الجميع ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر للمنع من الملازمة
اذ لا يلزم من ذمه على المجموع ذمه على كل واحد من افراده كما تقدم والظ ان الله تعم حكم عليهم
بنفي الايمان باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله وتولى والله
اعلم واما الثاني فظاهر اذ لا معنى للواجب عليهم الا انهم يعاقبون او يذمون على تركه الثالث
ان الكفار يتناولهم النهي عن الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما
الاول فللاجماع على انهم يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولو تناول النهي لهم لما كان
واما الثاني فلان النهي انما يتناولهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة

لسبب الاحتراز عن المنهي عنه لمكان المناسبة والاقتران وهذا المعنى بعينه حاصل
في الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب
الاتيان بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون الوصف المذكور علة وعلى تقدير تسليمه
لانم تحققه في الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة له بسبب المكلف بسبب اجتناب
المنهيات لمصلحة الحاصلة له بسبب امتثال الاوامر غير معلوم احتج المخالف بان العبادة
كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكانت اما ان يجب عليه حالة الكفر او حالة الاسلام
والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها واما بطلان الاول فلان
الصلوة الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف
مشروط بالقدرة واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام ولقوله عليه
السلام الاسلام يجب ما قبله والجواب للمنع من امتناع الصلوة حال الكفر انما الممتنع
ايقاعها حال الكفر ولسنا ان نقول انه مكلف بذلك بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع
الصلوة مطلقا او في الثاني الحال بان تقدم الايمان عليها كما في المحدث فانه مكلف
بالصلوة وما اما الايمان بوقعها حال الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقدم الطهارة
عليها وايضا فان المراد بالوجوب ههنا معاقبتهم على تركها في الاخرة كما يعاقبون على
ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعلم صحتها
حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض لان مطلوب الشارع
ان كان ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان
المسقط لطلبها لزم الثاني لانه يكون قد طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض
وليس كذلك المحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة الواقعة للحدث ليست مسقطة
للصلوة ولا منهية لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كون
العبادة ممتنعة من الكافر من ان ايمانه ملزوم لعدمها في حالتي وجوده وعدمه
اما الاول فلانه سبب في سقوطها واما الثاني فلانه شرطها وعدم الشرط ملزوم
لعدم المشروط والتعذيب على تركها متفرع على التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق

الجواب

في الجواب ان نمنع من كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو آمن مع بقاء وقت
العبادة وجبت عليه اجماعا بل هو مسقط للقضاء بها بعد فوات وقتها ان كانت
مما تقضى والا فلا ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم واعلم ان المص
اجاب بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم المقدورة لكونه لازما
للامتناع والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما القائلون بالتفصيل ما فهم
فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه
الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات من
غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو متمكن من الاتيان بالامر كذلك وان
غير تركها العزم النهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الاوامر
فالحاصل مساواة المنهيات الاوامر في الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع للمنع
من دون الايمان ولا من هذه الحيثية ممكن فبطل الفرق قال [illegible] البحث الثالث
الامر يقتضي الاجزاء على معنى خروج المكلف عن الامر مع الاتيان بالمامور به على وجهه
والا لكان مكلفا بالامر فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره فلا يكون الآتي ثم قام
ما كلف به ولانه ان اكتفى بادخال الماهية في الوجود يثبت المط والا لزم
اقتضا بالامر التكرار احتج ابو هاشم باتمام الحج الفاسد والجواب انه يجوز بالنسبة
الى الامر الثاني غير مجزي بالنسبة الى الاول لانه لم يات به على وجهه اقول
المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه المط يقتضي
للخروج ///// عن عهدة ذلك الامر او سقوط القضاء على المؤقت من تفسيري الاجزاء
واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك ذهب المحققون الى اقتضاء الاية من الاجزاء
بالمعنيين وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء
بالتفسير الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم
يخرج المامور عن عهدة التكليف باتيانه بالمامور به على وجهه لكان اما باقيا مكلفا
بعين ما اتى به او بغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة

واما بطلان الاول فلانه تكليفا بتحصيل الحاصل وهو مح واما بطلان الثاني فلان
ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما كان الامر دالا على وجوبه وح يكون الاتي
به اولا ليس تمام المامور به بل بعضه وقد فرضناه تمام الاتي به وهو خلف ب ان الامر
ان اقتضي خروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور به في الوجود مطلقا
ثبت المط لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضي الاتيان بالمامور به ثانيا
وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما نظر لانا نمنع دلالة الامر على الخروج
عن العهدة عند الاتيان بالمامور به ولم يدل دليل على ان الخروج عن العهدة بالاتيان
بالمامور به ومعنى الاجزاء هو الثاني لا الاول ولهذا قال المص في تفسيره قوله الامر
يقتضي الاجزاء خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان
بالمامور به لكون الباء موضوعة للسببية ومع للمصاحبة واحتج الخصم بان الاتيان
بالمامور به لو كان مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا بالنسبة الى الامر الوارد
باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الاتي باتمام الحج الفاسد يجب
بالحج المامور به اولا على وجهه فلا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وان خرج عن
عهدة التكليف باتمامه المستفاد من الامر الثاني **قال** البحث الرابع قد
بينا ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم يفعل في الاول اوقات الامكان
لم يخرج عن التكليف لعدم تعرضه لوقت دون اخر فان كان مقيدا بوقت فلم يفعل
فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء لانه ما عدا ذلك الوقت لم يتعرض الامر
له بنفي ولا اثبات فلا يدل على وجوب ايقاعه فيما بعد ولان الامر تارة يستتبع
القضاء واخرى لا يستتبعه **اقول** لما بحث عن الاتيان بالمامور به وكونه
مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس اختلفوا
في ان الاخلال بالمامور به هل تقتضي قضاء ام لا هذه المسئلة لها صورتان احدها
ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت كقوله صل او صم فاذا لم يات المكلف به في اول
اوقات الامكان بل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول والاخلال به اذ يحتاج

الى دليل مستانف قال نفاة القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا
فلا يخرج عن العهدة الا به واما القايلون باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب
الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا بدليل منفصل قال بحوث منشا
الخلاف ان قول القايل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث
فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان
حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضي الامر الاول الفعل في ساير الازمان
وان قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم ان لو
كان النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضايه اياه
مطلقا اي سواء كان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام وهو المط فان الصورة
الثانية ان يرد الامر وذلك الطريق مقيدا بوقت كقوله صم صل يوم الجمعة ولم يفعل
حتى انسلخ ذلك اليوم بل اقتضي ايقاعه في غيره فان محققي الاصوليين لا وخالف
فيه بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين
الاول ان الامر المقيد لوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفي ولا اثبات اما الاول
فظ فان قول القايل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال معنى
قولنا افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة والا فيما بعد لكنه ح يخرج من محل النزاع
او يكون الدال على طلب الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم
الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام وليس
الكلام فيه واما الثاني فظ وفيه نظر يعرف مما تقدم ب ان الامر الموقت تارة
يستتبع القضاء كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان وتارة لا يستتبع
كما في صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع
للقضاء وغيره وح لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج
المخالف بوجهين الاول ان الواجب المقيد بالوقت امران الفعل المطلق
والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول اما الاول فلان المطلق

جزء من المقيد وايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه واما الثاني
فلان الثاني ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين فكما لا يسقط الدين بتاخيره
من اجله كذا العبادة لا يسقط بتاخيرها عنه وقد تمنعوا منهما نظرا اما الاول فلان
ايجاب المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي في اي جزء كان بل في ذلك
المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب واما الثاني فلان القياس
على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان ايجاب
الفعل في وقت بعينه لا بد لان يكون لحكمة تختص بذلك الوقت والا لكان
ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير مرجح فاذا زال ذلك الوقت وجاز ان لا يبقى
تلك الحكمة فيمتنع الطلب لاصالة عدم غيرها بخلاف اجل الدين الذي جعل
ارفاقا بالمديون فان الغرض من ايصال الى صاحبه في اجله الذي تمكنه من
الانتفاع به وهو امر لا يختص بالاجل بل هنا ذكره الوقت الذي بعده **قال**
البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بجزئي معين وان امتنع وجوده بدون
احد الجزئيات نعم انه يستلزم وجوب احدها لا بعينه لان الواجب لا يتم
الا به والامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء كقوله عم مروهم بالصلوة وهم
ابناء سبع **اقول** في هذا البحث مسئلتان الاولى في الامر المطلق بالكلي ذهب
قوم الى ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها على التعيين
كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما
في مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصية وبه الاشتراك
مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر
بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشيء من الدلالات الثلث
وانما سوغنا البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش لدلالة العرف
عليه وقال الاخرون المط بالامر الكلي احد جزئياته لان المشترك بينهما امر كلي لا يتصور
وجوده عينا فيستحيل تعلق الامر به لاستلزامه الطلب امكان الفعل وابطل بان ...

الطبيعي

الطبيعي موجود في الاعيان والا لانتفت الحقائق عينا وكونه لا يوجد الا في شخص لا
يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المط احد الجزئيات ان المط واحد
معين منها فهو بط بالاجماع وان ارادوا انه غير معين كان كليا فيتحد فيما فروا منه
الثانية في ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء ذهب المحققون
اليه ومنعه قوم حجة الاولين انه لو كان الامر بالامر بالشيء امرا للمامور ثانيا بذلك
الشيء لزم تكليف الصبيان والتالي بط اجماعا لقوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي
حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي صلى الله عليه واله امر
البالغين ان يامروا صبيانهم بالصلوة بقوله مروهم ابناء سبع وايضا لو كان كذلك
لزم صحة كون الواحد منها امرا لنفسه في صورة ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي
بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واحتج الاخرون بان ذلك مفهوم من قول الملك
لوزيره مر فلانا بالفعل الفلاني واجيب بان ذلك مفهوم من قرينة حالية وهي
كون الوزير مبلغا من الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر **قال** البحث السادس
المندوب غير مامور به لان الامر للوجوب وهو يضاد الندب نعم هو تكليف
والاباحة ليست تكليفا لانتفاء الطلب فيه ولا يقع التكليف الا بفعل والمط
في النهي كف النفس عن الفعل والفعل حال وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا
للاشعري **اقول** في هذا البحث مسائل الاولى ذهب المحققون الى ان المندوب
غير مامور به حقيقة وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر
حقيقة في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مامورا به كان واجبا فيجتمع
الضدان اعني الوجوب والندب في الشيء الواحد وانه مح وهل هو تكليف قال
الاستاذ ابو اسحق نعم لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه بسبب الثواب فان فعل
كانت المشقة والكلفة في فعله وان تركه كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان
ذلك عليه اشق من الفعل وقال الباقون لا لانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه
مشقة كالمباح وهو واقول الاستاذ بلزوم كون حكم النادي على الفعل بكونه سببا

للثواب فمن غير طلب تكليفا لا انه ان فعل بالمشقة في فعله والا ففي فوات الثواب
المترتب عليه وهو بط اتفاقا الثانية زعم الاستاد ان المباح داخل تحت
التكليف وخالفه الباقون لان التكليف وخالفه الباقون لان التكليف بالشي
يستدعي كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح الجانب المطلوب على الاخر ولا ترجيح
لاحد طرفي المباح على الاخر احتج الاستاد بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته
فيكون تكليفا والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد
اباحته امر التكليف بنفس ذلك الامر الثالثة ذهب الاشاعرة الى ان المطلوب
فعل ضد المنهي عنه واختار المص هنا الاول واحتج عليه فخر الدين في المحصول بان
النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا للمكلف والعدم الاصلي
يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم
نفي محض فيمتنع كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع
التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل واذا امتنع كون العدم مطلوبا
بالنهي ثبت ان المطلوب امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم
بان من دعا الى الزنا فامتنع مدحه العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم عن فعل
ضد الزنا وذلك يؤذن بصحة تعلق التكليف به اذ لا يمدح الانسان على ما ليس في
وسعه والجواب ان العقلاء انما يمدحونه على ما يكون مقدورا له والعدم
المحض ليس مقدورا على ما تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا وهو فعل الضد
الرابعة اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف له اذ حال
مباشرته اياه فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني من الاشاعرة الى الاول
واطبق باقي الاشاعرة على الثاني حجة الاولين ان الفعل حال وجوده غير مقدور
والا لزم تحصيل الحاصل وكلما ليس مقدورا لا يتعلق التكليف به على ما تقدم فتعين
تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق
العصيان بتركه لانه غير مكلف به والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله حجة الاخرى

انه لولم

انه لو لم يمتنع كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم
بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول
اعني الزمان السابق على زمان وجود الفعل او لا يكون فان كان ممكنا فلنفرض
وقوعه من غير لزوم محال فيكون المكلف بالفعل حال وجوده وان لم يكن ممكنا
كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو مح والجواب المنع من الملازمة والفعل
في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع من حيث فرضه متقدما على زمان
الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وبتقدير
كذلك هذا وح لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا
في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا وتكليفه به ح ليس تكليفا بما لا يطاق وانما
يلزم ذلك ان لو كان تكليفا بايقاعه في ذلك الزمان مكلفا بايقاعه في الزمان الثاني
او مطلقا فلا والتحقيق ان الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل
مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع او واجب من
حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر نفس زمان الفعل
قال الفصل الخامس في المامور وفيه مباحث الاول المعدوم
ليس بمامور لان الامر بغير المقصود سفه والله تعالى منزه عنه واحتج الاشعري
بانا مكلفون بالشرايع بامر الرسول عليه السلام والجواب المنع من استناد التكليف
الى الرسول عم بل الرسول اخبر ان كل من ياتي الى يوم القيمة يكلفه الله تعالى
بما جاء به ولا يكون هذا اخبار المعدوم لئلا يلزم المحذور اقول اكثر العقلاء
على امتناع توجه الامر الى المعدوم وخالف الاشاعرة في ذلك وزعموا ان المكلفين
مامورون في الازل بامر الله تعالى مع كونهم معدومين لنا ان صريح العقل ما نع
يقبح امر المعدوم فان من جلس في بيته وامر ونهى من غير حضور مامور يحكم
عند العقلاء سفيها مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك ومن العجب الموافقة للاشاعرة
ابا بابهم امتناع امر الفاعل مع وجوده لعلة عدم فهمه وتجويزهم امر المعدوم احتجوا

بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول عم مع كوننا معدومين حالة امره وبان
الشفاعة بانما يتوجه علينا ان لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مامور
وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز وجوده في الحال ثم ان الشخص الذي يوجد فيما
بعد يصير مامورا به وهذا ما لا يأباه العقول والجواب المنع من كوننا مامورين
بامر الرسول عليه السلام بل تكليفنا بالشريعة وامرنا بها من الله تعم حال وجودنا
واستجماعنا شرائط التكليف والنبي عم اخبر من حضره بذلك بان قال لهم ان كل
من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله يكلفه بما كلفهم به وليس هذا
اخبارا للمعدوم حتى يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدوم
بل للموجودين الحاضرين عنده الفاهمين خطابه ولا خلاص لهم عن الشناعة
بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وكونه سفها ونقصا معلل بمجرد
كونه امرا للمعدوم والا لما يتحقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه وهو
معلوم البطلان **قال** البحث الثاني الفهم شرط التكليف فالغافل ليس
مامورا لقوله عم رفع القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال
عدمه تكليف بما لا يطاق احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم
تحصيل الحاصل والا ثبت المط لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة الامر ولان الغرامة
تجب على المجنون والصبي ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب
على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالاية النهي **اقول** اتفق اكثر
العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف
خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز لانه جار مجرى خطاب البهيمة
سواء كان الخطاب امرا او نهيا فالغافل غير مامور واستدل المص على ذلك
بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن
الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان

مدلول

مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف من هؤلاء الثلثة وذلك اعم من المدعى
وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما
قلت لا نم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف
عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم
الخطاب بطريق المناسبة وتحقق ذلك في كل غافل فيثبت له هذا الحكم واما العقلي
فلان فعل المامور به مشروط بعلمه به اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا عن قصد سابق
عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام افعاله تعم على علمه
وهو بط اتفاقا ولان المط من التكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة والامتثال
لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ويمتنع ذلك من دون العلم بالامر والمامور به فلو
كلف بالفعل حالة الغفلة لزم التكليف بما لا يطاق احتج المخالف بوجوه الاول ان الامر
ورد لمعرفة الله تعم بقوله فاعلم انه لا اله الا الله والمامور بها ان كان عارفا امتنع
معرفته امر الله اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر من دون معرفة الامر فقد توجه
اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالفهم لو كان التكليف
مشروطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوا والتالي
بط فانهم ضامنون ما اتلفوه في تلك الاحوال اتفاقا وكذلك يجب الزكوة في اموالهم
والصبي المميز مامور بالصلوة وذلك يؤذن بتكليفهم ح ولو لم يصح مخاطبة الغافل
لم يصح منه تع خطاب السكران والتالي بط لقوله تعم يا ايها الذين امنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال
سكره غافل للخطاب والجواب عن الاول ان معرفة الله تعم واجبة عقلا وليس وجوبها
مستفادا من الامر المذكور وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي
ورود وجوب الامر بها فان كثيرا من الاحكام يثبت بالعقل والشرع معا والحق
ان هذا الامر بها لم يرد بمعرفة الله تعم بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر والامر لا يتوقف
معرفة الوحدانية ونفي وحدانيته تعم معلومة للمكلف من جهة التصور والمامور به

العلم المتصد يتيعى بها فلم يكن المامور عافلا عن الامر ولا عن الامر ولا عن المامور به وعن الثاني المنع من الملازمة فان وجوب ضمان قيمة التلف وثبوت الزكوة في اموالهم ايتعلق بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وعن الثالث ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو النشو وقوله تعم حتى تعلموا ما تقولون اي يتكامل فيكم الفهم والفطنة وقيل الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها الانشكر وا وقت الصلوة مثل قوله تعم لا تنجس وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك ولو ظاحتى على التاويل الاول بمعنى الغاية والثاني بمعنى كي قال البحث الثالث تكليف المكره قبيح لانه غير قادر ويجب على المامور ايقاع الفعل على وجه الطاعة لقوله تعم وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ويخرج عنه شيان النظر الاول للمعرف للوجوب وارادة الطاعة والامر المشروط اذا علم الامر عدم الشرط والمعتزلة على منعه لان صوم غير مشروط ببقايه فاذا علم موته استحال الامر والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله على مصلحة توطين النفس على الفعل فيثاب وقد يكون التوطين لطفا في الامتناع وما فعا في الدنيا بان يمتنع من الفساد والاصل في ذلك ان الامر قد يحصل لمصلحة ينشا من نفس الامر لا من المامور به وقد يحسن لمصلحة ينشا منهما ويتفرع ذلك وجوب الكفارة على من افطر ثم يحصل المتسقط من الاغما والجنون والحيض او الموت فلا خلاف في جواز التكليف مع جهل الامر بوقوع الشرط وعدمه اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى اختلفوا في المكره على فعل بل يصح ان يكون مكلفا ام لا فجوز والتكليف ما لا يطاق جوزوه واما المانعون منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه به لبقاء القدرة المصححة له وان بلغ بحيث صار وجود الفعل فيه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما لعدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف ما لا يطاق ولقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما

استكم هو

استكرهوا عليه والمراد رفع المواخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على قرب المجازات اليها وهو عدم المواخذة ورفع المواخذة على الشي ملزوم لرفع التكليف به وهذا انما يدل على عدم التكليف بما لا يعلى فجه وعدم صحته الثانية يجب على المامور ان يقصد بايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة للامر والامتثال وهو المراد بالنية والدليل عليه قوله تعم وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص الا بذلك وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم وجوب النية التي هي القصد المذكور شيان احدهما النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه ولا كونه مامورا به الا بعد اتيانه وهذا انما ياتي على راي الاشاعرة القايلين بوجوب النظر شرعا اما نحن والمعتزلة فلا لان وجوب النظر عندنا عقلي غير مستفاد من الامر الثاني ارادة الطاعة فانها واجبة لما مر ولا يجب فيها النية والا لزم التسلسل الثالثة الامر المشروط اعني الذي يكون متعلقه وهو الفعل المامور به مشروطا بشي بل يصح توجهه الى المامور مع علم الامر بعدم شرطه كامر كامر تعم زيدا بصوم غدا مع علمه بموته او جنونه في الغد او قبله فمنعت المعتزلة كافة منه وجوزه القاضي ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين ومحل الخلاف في صحته امر غير العالم بفوات الشرط كامر السيد عبده بخياطة الثوب في غد مع جهله بموته قبله حجة الاولين ان الفعل مع عدم شرطه مامور به اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق به وهو مح لما تقدم وبانه لو صح يصح مع علم المامور بانتفاء الشرط والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم قال الاخرون لا نزاع في انه لا يجوز ان يقال للميت حال موته افعل لكن لم لا يجوز ان يقال لمن هو موجود مستجمع لشرايط التكليف مع علم الامر بانه سيموت في الغد صم غدا ان عشت بل الحق ذلك لما يتضمن من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين لطفا في المعاد ونافعا في الدنيا لتاكد الانزجار عن المعاصي النافية والانحراف عن طرق الفساد عاجلا ولانه ولا يستصلح السيد عبده باوامر يتجنبها عليه وقد عرفه على نسخها علم امتثاله

ولهٰ ان يقول الانسان لغيره وكلتك على بيع عبدي مع علمه بعزله اذا كان غرضه استمالة
الوكيل واستحالة في امر العبد والاصل في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح ينشاه من فعل
المامور به فقد يحسن لمصالح ينشا من نفس توجهه الي المامور وبهذا يظهر الجواب
على الاول فان تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان الغرض من الامر ارادة متعلقا عني الفعل
المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا والجواب عن الثاني بمنع الملازمة وثبوت الفرق
بين الاصل والفرع وهو انتفاء ما ذكرناه من الفوايد على تقدير علم المامور بعدم الشرط
وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك غير جايز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لاستلزامه
اعتقاد المامور ارادة الامر لفعل المامور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر
كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق في الامر بالشي دلالة على الامر الا بالايتم الا به ولا على النهي
عن ضده ولا على كون المامور به حسنا وما ذكروه من المثالين فلو سلم حسنهما كان
توجهه الي التوصل الي تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى ويتفرع
على ذلك وجوب الكفارة على وجوب من افطر في نهار رمضان ثم عرض له في بقية ذلك
النهار ما يسقط فرض الصوم عنه من الاغماء والجنون والحيض والموت وعدمه فمن
قال بالاول قال لا كفارة لظهور علم امر بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية
واحد قولي الشافعي ومن قال بالثاني قال بوجوبها لاقدامه على افساد صوم
مامور به قبل طريان المانع منه **قال** البحث الرابع الامر يتعلق بالمكلف والمكلف
والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر منه تمكين العبد من المامور به بخلق القدرة
والالات من العلوم وغيرها وكون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا
او مندوبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا ويعلم انه تعالى سيفعله وان يقصد
تعالى بذلك الايصال الي الثواب حتى يكون تعريضا فان الغرض من التكليف التعريض
للمنافع واما المكلف فيشترط بمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب فان كان مما يتوقف
عليه من فعله تعالى وجب فعله كالقدرة والعقل وان كان من العبد كالارادة فلكونه
لم يجب عليه تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها وان كان مما يصح ... ادا اليه ثم

والي العبد

94

والي العبد بخو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله تعالى وان يلزمه بفعله واما
الفعل فشرطه الامكان وصحته من المكلف اذ لا تاتي لصحته من الغير في صحته منه
فانه يجري مجري المستحيل وصحته منه على جهة الاختيار وان يكون حسنا وان يحصل
له صفة زايدة حصول وجه يقتضي وجوبه او ما لا وجه لوجوبه بصح ايجابه ويجري
مجرى تحسين القبيح بنفي الحسن ولهذا الواجب كقولنا ثمة لم يصر واجبا واما الامر
فيشترط تقدمه على وقت الفعل بحيث يتم الغرض في الامر بذلك التقدم من دلالة
على وجوب الفعل وترغيب فيه وبعث عليه وما زاد على ذلك من التقدم فلابد فيه
من مصلحة زايدة وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته من حين
الامر المقدم الي حين الفعل الحق عدمه اذ اقتضى التقدم مصلحة لبعض المكلفين
فيصح امر العاجز اذا علم الله تعالى انه يمكن حال الحاجة **اقول** لما ذكر ماهية الامر
واقسامه وجملة من احكامه اشار هاهنا الي شرايط حسنه التي مع تحققها يكون
حسنا ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان الامر ذا اركان ثلثة امر ومامور
ومتعلق مامور به امكن ان يرجع شروط حسنه اليه نفسه والي كل واحد من هذه
الاركان الثلثة والمصنف اشار الي كل واحد من هذه الاقسام الاربعة اما ما يرجع الى الامر
وهو المكلف ويشترط في حسن الامر منه تمكينه العبد المامور من الفعل المامور به
بان يخلق له القدرة عليه والالات التي يفتقر في امتثاله اليها من العلوم وغيرها
وكون الفعل المامور به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وان يكون
الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم الله تعالى انه سيفعله به ان امتثل ولم يحبط
طاعته بكفره وان يقصد الله تعالى بذلك ايصال الثواب الى المكلف حتى يتحقق كونه
التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف الثواب اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض
للمنافع وانما يتم بذلك وفيه نظر فان الشرط الثاني ما يتعلق بالفعل المامور به والثالث
هو الثاني بعينه واعلم ان ما ذكره انما يعتبر في امره تعالى وهو مقصود بالبحث هنا
اما غيره فانما يشترط في حسنه علم الامر او ظنه بحسن الفعل المامور به وتمكن المامور منه

وثبوت عرض فيه اماله اوليقي ب ما يتعلق بالمامور به على الوجه المطمئنة
فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته كالالات والكلمات
يجب على الله تعم فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها ان كان ايجابه الفعل المامور به
مطلقا غير مشروط بحصولها لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وان
كان ما يصح حصوله من الله تعم ومن العبد نحو كثير العلوم والالات جاز ان يفعله الله
تعم وان يلزمه فعله ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر التقسيم
دال على انه تعالى لا يصح منه فعل ارادة العبد ولا كراهة مع صحة فعل العبد اياهما
والا لكان هذا التقسيم وما بعده واحدا وذلك بط لشمول قدرة الله تعم على جميع المقدورات
قلت علم صحة فعل الله تعم اياهما ليس لعدم قدرته تعم عليهما بل لان ذلك يوجب الالجاء
باعتبار وجوب حصول الفعل عند وجود القدرة والارادة وانتفاء عند الكراهة ج
ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطه ان يكون ممكنا في نفسه وان يصح حصوله من
المامور به ولا يكفي الاول اعني امكان الفعل في نفسه عن الثاني اعني حصوله من المامور به
اذ لا تاثير لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره مع امتناعه من ذلك الغير لانه
بالنسبة الى من لا يصح منه صدوره منه جار مجرى المستحيل كالطيران بالنسبة الى الانسان
ولا يكفي ايضا صحته من المامور به مطلقا بل لا بد من صحة صدوره منه على وجه الاختيار
فان الالجاء ينافي التكليف وان يكون حسنا وان يختص بوصف زائد على حسنه
يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا ونفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة
الوجوب اختصاص الفعل بوجه يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن كذلك لقبح ايجابه
كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا الوجوب كونه نوعا ما يفهم من ذلك الكون
واجبا واعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور ليس المراد منه حقيقته وهو الوجوب
بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الندب وما ذكر في الدليل على اشتراط كون
الواجب مختصا بوجه يقتضي وجوبه على اشتراط كون المندوب مختصا بوصف
يقتضي ندبيته د ما يتعلق بالامر نفسه ويشترط فيه ان يكون متقدما على الفعل بزمان

يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطمئن علمه بوجوبه عليه وترغيبه
فيه وبعثه عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة ف
والمجبرة يزعمون ان الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما وتعريفا للمكلف بالمكلف
به والامر بالحقيقة انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا الباب
واذا تقدم الامر على الفعل بزمان زائد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان
يكون في ذلك التقدم مصلحة زائدة على المصلحة الحاصلة في الامر بعينه وهل يشترط
تمكين المامور من الفعل وازاحة علته منذ توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق
انه لا يشترط اذا تضمن ذلك الامر مصلحة للمامور او لبعض المكلفين فعلى هذا يصح امر
العاجز عن فعل في وقت بذلك الفعل في وقت اخر اذا علم الله تعالى ان يمكنه منه حال
الحاجة اعني عند حضور ذلك الوقت الاخر قال الفصل السادس في النهي وفيه
مباحث الاول ان النهي يقتضي التحريم كما قلنا في الامر ولقوله تعم وما نهيكم
عنه فانتهوا اوجب الانتهاء عند النهي اقول لما فرغ من مباحث الامر
شرع في مقابله وهو النهي والكلام اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فالحق
انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء فالقول جنس وتقييده بالدال
يخرج المحتمل وبقولنا على طلب خرج الخبر وباضافة الطلب الى الترك خرج الامر وبقولنا
على جهة الاستعلاء خرج الالتماس والدعاء ويلزم من هذا التعريف كون هذا الفعل الكلام
مستعليا نهيا ولا يتركه نهيا واما الثاني ففيه مباحث الاول في انه دال على
التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعمل في معان سبعة التحريم مثل ولا تقتلوا النفس
التي حرم الله الا بالحق والكراهية مثل ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير مثل ولا تمدن
عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن
الله غافلا عما تعملون والدعاء مثل لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا واليأس مثل
لا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم لما قلناه في ان الامر للوجوب
انه لما لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا على الطلب الجازم

النهي المانع من نقيض المطلوب كان النهي كذلك وهو معنى اقتضائه التحريم ولان فاعل
المنهي عنه عاص وكل عاص يستحق العقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه مستحق للعقاب
وهو معنى كونه للتحريم ولان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة فركب استحق الذم فلو
كذا لغة لاصالة عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم اشياء بمجرد النهي عنها
ولم يخالفهم احد فكان اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب
الانتهاء عن المنهي عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي
التحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي
عنه والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون بعضه مقتضيا للتحريم لدليل
كون مطلق النهي كذلك وقول المص كما قلنا في الامر يريد به ما ذكره من انه دال على
الطلب الجازم **قال** ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تاكل الغذاء
وقول السيد لا تشتر اللحم لا يقتضيه ويصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرار
ولا نقض احتج الخالف بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما
يتحقق بعدم الادخال في كل وقت والجواب للمنع فان منع لادخال الماهية قدر مشترك
بين المنع دايما ووقتا ما ولا دلالة له به الاشتراك على ما به الامتياز ولا يدل على
الفور **اقول** اختلفوا في ان النهي هل يقتضي التكرار لا فعال الا كثرون منهم على
الاول وهو اختيار المص واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي قد استعمل في التكرار
اتفاقا وفي المرة كقول الطبيب للمريض لا تاكل الغذاء اي في هذه الساعة وقول
السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا الوقت وقول المنجم لا تسافر اي في هذا
اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما دون الاخر والا لزم الاشتراك
في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك
بينهما الثاني ان النهي يصح تقييده بالدوام وبعدمه من غير تكرير ولا نقض ومتى كان
كذلك لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول فظ فانه يصح ان يقال لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا
ولا تاكل السمك ولا تشرب اللبن في هذه الساعة واما بعدها فكل واشرب ولا يعد هذا

الكلام تكرارا

الكلام تكرارا ولا نقضا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار كان تقييده بالدوام تكرارا
عاريا عن الفايدة وتقييده بالمرة الواحدة نقضا واحتج الخالف بان النهي عن الفعل يقتضي
المنع من ادخال ماهيته في الوجود ولو في وقت ما هو معنى اقتضائه التكرار اذ لو دخل
فرد من افرادها في الوجود ولو في وقت ما هو معنى اقتضائها التكرار اذ لو ادخل فردا من
افراد تلك الماهية الفرد ولو في وقت ما لكان قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك
الفرد عليها فلم يكن منهيا والجواب المنع من عدم تحققه الا بذلك فان المنع من ادخال الماهية
في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دايما ولا دلالة للاعم على الاشتراك
وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام وقيدا
للا دوام لانه عام والعام لا يدل على الخاص والمص اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق لانه
المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القراين ولان الصحابة استدلوا بمجرد النهي
على التحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل على كونه
حقيقة فيه اذا تقرر هذا فاعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار قالوا بدلالته
على الفور وخالفوهم في ذلك منعوا منه لما تقدم في باب الامر **قال** البحث الثاني
النهي يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلان الاتي بالعبادة
المنهي عنها لم يات بالماموربه لاستحالة كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيبقى في عهدة
التكليف واما الثاني فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت
ملكت الثمن فلانه لو دل على الفساد لدل اما بمنطوقه او بمفهومه والقسمان باطلان الاول
فلان النهي يدل على الزجر واما الثاني فلانفكاكه عنه في الصور ولا ينافي مثله في العبادات
لان الفساد فيها عدم موافقتها الامر الشارع وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها
وكما لا يدل على الفساد كذا لا يدل على الصحة لقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك **اقول**
ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا وقال اخرون يدل
عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري بدلالته على الفساد في العبادات دون المعاملات
واختاره فخر الدين والمص واحتج على المقام الاول اعني دلالته على الفساد في العبادات

بان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فيكون باقيا في عهدة التكليف اما الاول فلان
المنهي عنه ليس هو المامور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين من
فعله وتركه وانه محال فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به واما الثاني فلانه تارك
للمامور به والتارك للمامور به عاص وكل عاص يستحق للعقاب على ما تقدم وفيه نظر
فانه ان كان المراد بقولكم ان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به انه مامور بشي لم يات به متعلقا
ذلك الاحتمال كونه غير مامور بشي كما في صيام العيد والصلوة الحايض وان كان المراد
اعم من ذلك بحيث يصدق على من لم يامر بشي اصلا لم يصدق قوله تارك المامور به عاص
سلمنا لكن لا يلزم من كون المامور به مغايرا للمنهي عنه كون الاتي بالمنهي عنه غير ات
بالمامور به واما فخر الدين الرازي ما ادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة مستلزمة
لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان بالاخر وهو مسلم الا انه لا يفيد ما ادعاه من ان
الاتي بالمنهي عنه غير ات بالمامور به نعم لو كان بين المامور به والمنهي عنه منافات
بحيث لا يمكن اتيانهما معا ثبت اللزوم المدعى لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المامور به
جزءا من المنهي عنه كما في صوم الوصال واشباهه سلمنا لكن صحة الحجة المذكورة
كون الاتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على ترك المامور به وذلك لا يوجب كون المنهي
عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف
فان تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق في عهدة
التكليف ثم لو قال الاتي بالمنهي عنه عاص وكل عاص يستحق للعقاب حصلت النتيجة
المذكورة ولم يحتج الى ما ذكره من المقدمات المذكورة والحق ان يقال المراد بالفساد
في العبادة كونها غير موافقة للشريعة ونحن نقول كل منهي عنه من العبادات فهو غير
موافقة للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة فهو فاسد ينتج كل منهي عنه من العبادات
فهو فاسد وهو المدعى واعترض المصنف ايضا بجواز كون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج
عن عهدة الامر اذ لا تناقض في قوله لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك
الفرض واجيب بانه لم يات بالمامور به بقي الطلب كما كان فوجب الاتيان به والا تحقق العقاب بالدليل

المذكور

المذكور وفيه نظر للمنع من بقاء الطلب وتحقق العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي عنه
القايم مقام المامور به في اسقاط الفرض بل قلت لا نم وجوب فقد الحكمة الباعثة في النهي
عنه ولا يلزم كونه غير منهي عنه على تقدير وجودها فيه لاشتماله على مفسدة يمنع من الامر به
واما على المقام الثاني وهو عدم دلالته في المعاملات على فسادها فاحتج عليه بوجهين
الاول انه لو كان النهي في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء
يوم الجمعة فان بعت ملكت الثمن متناقضا والتالي ظاهر البطلان فانه لا استبعاد في
ذلك بل لو وقع ذلك لكان متلقى عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة الثاني انه لو دل
النهي في المعاملات على الفساد لكانت دلالته عليه اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه
بط فكذا المقدم والملازمة ظاهرة اما بطلان الاول فلان اللفظ بوضعه لا يدل الا على النهي
عنه واما الثاني فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو
مفقود هنا فانه لا يلزم من تصور مدلول النهي عن البيع فساده بمعنى عدم ترتب
اثره عليه لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد ادعيت انه دال
على الفساد فيها لانا نقول لا نم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها
لامر الشارع ودلالة النهي عن ذلك ظاهرة اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع
بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم الترتب اثره عليه فان النهي لا يدل عليه مطلقا
كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن
الشي لذاته او لجزءه او لازمه كان دالا على فساده وان كان العارض كالبيع وقت
النداء لم يدل **تذنيب** القايلون بعدم دلالة النهي على الفساد اختلفوا في دلالته
على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن اتفاقا الا به واطبق الجمهور
من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم
احد الامرين وهو اما صحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته كصلوة الحايض ونكاح
المحرمات المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك واما التخلف
المدلول عن دليله والتالي بط بقسميه فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي عن الصور

المذكورة متحقق لقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
ونهيه عليه السلام عن باقي الصور المذكورة فاما ان تتحقق الصحة فيها فيلزم الاول او لا
تتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل
فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا بطلان كل من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا
لصحة المنهي عنه ولا الملزوم احتجوا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل لوجوب حمل
اللفظ الوارد من الشارع والفقهاء عنه من موضوع اللغة والعرف كالنهي عن النهي ولان النهي
عن الصلوة للحائض ليس بمعنى الدعاء وكذا باقي الفاظ الصور المذكورة وحينئذ نقول
ذلك المعنى الشرعي اما ان يكون لحقيقة اولا والثاني باطل والا لما صح النهي عنه فان المحال
كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا لا يحسن ان يقال للزمن لا تقم وللاعمى لا تنظر فثبت
ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المط والجواب النقض
بما ذكرناه من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وما قام اقتضناه دليلكم صحيحها سلمنا
لكن يجوز حمل النهي على النسخ كما يقول الموكل لوكيله في البيع لا تبع فانه وان كان نهيا في الصيغة
الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الصور اللغوية وهي ممكنة فاما الامور الشرعية
فلانه كونها ممكنة ولا ما يتناول النهي لها والحق ان يقال ان الصلوة مثلا المصدق شرعا على
الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فانها اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا
البيع والنكاح وغيرهما ومن ثم كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال
لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك وحمله على المجاز مخالف للاصل **قال** البحث الثالث في النهي
المطلق ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي على القول بنفي الاكوان امكن قبح الجميع فجاز النهي
عن جميع افعاله على وجه وحسنها على اخر فالخارج من الدار المغصوبة ان قصد التصرف كان
قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم اخر وكذا الاخر كما في بيع
الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيقبح النهي عن احدهما على سبيل التخيير والبدل فلا يمكن القول
بقبحهما معا لان التقدير قبح احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ
وجود كل واحد من الضدين يوجب عدم الاخر وما يجب لا يكون شرطا في قبحه **اقول** اعلم

ان امكن

ان امكن ان يخلو عن كل فعل كالمستلقي الساكن لجميع اجزائه على قول من يرى نفي الاكوان
واستغناء الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا لسكونه حالا فحالا فلم يكن خاليا
عن الفعل ولولا الثاني لكان حافظا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف
فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله ارباب
اخر مراتب العجز عن الصلوة الا ان الحكم مخصوص به لانه ثابت في القائم والقاعد وغيرهما
لان القائم مثلا انما يؤثر في القيام حال حدوثه لا حال بقائه فعلا فعلى هذا يمكن قبح جميع افعاله فيصح
نهيه عنها جميعا اجمع واما اذا قلنا بامتناع خلوه من الافعال فانه لا يمكن قبح جميع افعاله على
جميع الوجوه والا لكان معذورا في فعل باقيها لعدم تمكنه من تركه ويقبح نهيه عنه والا
لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيقبح نهيه عنها الى
من ذلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الاخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح
ان قصد التصرف في المغصوب وحسن ان قصد التخلص من الغصب ثم كون الشيء مفسدة
قد يكون ثابتا له مطلقا اي غير متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة
مشروطة بعدم الاخر او بوجوده وبالعكس اي ويكون مفسدة ذلك الاخر مشروطة بعدم الاول
او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر او وجوده وكذلك الاخر فالاول كبيع المملوكة
دون ولدها الصغير وكبيعه من دونها فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع
الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم الاخر انما يصح
في المختلفين اللذين يمكن اجتماعهما اما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في صورة
ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر لاستحالة
اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط
واشار المص الى ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما
مفسدة عند وجود الاخر فلان المفسدة يكون مستحيلة لتوقفها على المستحيل لامتناع اجتماع الضدين
فلا يصح توجه النهي الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الاخر ان
يكون المفسدة مشروطة بذلك العدم الاخر لا مجرد اقترانها به والا لتناول بذلك المفاسد المطلقة

الشيء كالظلم والكذب فان كلا منهما مفسدة عند علم الآخر كما هو مفسدة عند وجوده
قال المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث
الاول العام اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرجت النكرات
سواء كانت لواحد او لاثنين او لجماعة واسم عدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز
ونحو ضرب زيد عمرا وافرق بينه وبين المطلق ان المطلق دال على الماهية من حيث
هي هي لا بقيد وحدة ولا تعدد والعام يدل عليها المعتبرة باعتبار تعددها والعموم من
عوارض الالفاظ فان استعمل في المعاني نحو عم الخصب والجدب والمطر فمجاز بدليل
السبق الى الذهن اقول لما فرغ من مباحث الاوامر والنواهي شرع في مباحث
العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون العام اصلا للتخصيص ولكون
فصل العام وجوديا وهو المستغرق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه وهذا البحث قد اشتمل
على مسائل ثلث الاولى في تعريفه واعلم ان المصنف عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول
لكونه اخص ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له فخرج به جميع النكرات
سواء كانت لواحد كرجل او لاثنين كرجلين او لجماعة كرجال فان رجالا يصلح لكل واحد
من رجال الدنيا ولكن لا يستغرق الجميع وكذا رجلان ورجال ايضا اسماء العدد كعشرة فانها
صالحة لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة لاحادها وتعلق بالقيد
الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين المعنيين كلفظ القرء
ومعان كلفظ العين عند من يجوز استعماله في كل معانيه فانه يكون مستغرقا لها لكن ليس
بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس
حقيقة والرجل الشجاع مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا
وليس علة التعدد الوضع ويخرج به ايضا الجمل نحو ضرب زيد عمرا ويخرج بالجميع ما يصلح
له لكن لا بحسب وضع واحد واعترض المصنف في النهاية بان اللفظ المشترك لا يستغرق
جميع ما يصلح له وان استغرق معانيه كلها لانه صالح واحد من جزئيات تلك المعاني وهو
غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا لجميع

كلها

كل منهما مع صلاحيته لهما فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انما احترز بالقيد
الاخير عن خروج اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام الا انه احترز به عن دخوله
في حده وذلك لان اللفظ الاقراء مثلا اذا قصد به الاطهار كان عاما في ذلك المقصود مع انه
غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا لانه غير شامل لجزئيات الاقراء اعني الحيض مع كونه صالحا
لها في الجملة وان كان لا بحسب الوضع الاول فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام
عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ونوقش هذا الاحتمال قوله عقيبه فان عمومه
لا يقتضي ان يتناول مخصوصه معا ولو كان مراده اخراجه من العموم لقال فان تناوله
لمخصوصه معا لا يقتضي عمومه وايضا القيد المعتمد للاخراج من التعريف لا بد وان
يكون مخصصا له بحيث يكون معه اخص منه بدونه وههنا على العكس فان المستغرق
لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا
فليس بخارج بالقيد الاخير بل بالاول اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات
لا عموم الاجزاء وهذه الجملة ليست لها جزئيات يستغرقها وان كانت ذات اجزاء والباء
في قوله بحسب وضع واحد متعلق بقوله يصلح له المسئلة الثانية في الفرق بين المطلق
والعام واعلم ان لكل شيء حقيقة وهو بها ذلك الشيء وهي مع قطع النظر عما يغايرها يسمى
تلك الحقيقة فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا
مسلوبا عنها شيء من ذلك مع انها صالحة لاقتران كل واحد من هذه المعاني بها على
سبيل البدل فان اخذت باعتبار الوحدة اقترانها بها كانت واحدة وباعتبار اقتران الكثرة
بها يكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها يكون عامة وكذا باقي العوارض اذا فهم هذا
فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي مع قطع النظر عن جميع ما يغايرها مطلق
كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة الشاملة لا بعينها تام كالرجال وبالكثرة
المحصورة اسم العدد كخمسة رجال وهو في الحقيقة معدود والعدد عارض وبالكثرة غير
المحصورة ولا الشاملة لجميع المنكر كرجال فان اخذت معرفة بوحدة معينة فهو المعرفة
كالرجل المعهود وغير معينة فهو النكرة كرجل ويسمى الشخص المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم

الفرق بين المطلق والعام فان المطلق اعم من العام لكون مدلوله الماهية من حيث
هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة لجزئياتها المحصورة ومنه يعرف
الفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة
ويظهر خطا من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فانه كونه واحدا وغير
معين قيدان زائدان على الماهية **المسئلة** الثالثة في عروض العموم اعلم ان
الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ
حقيقة فمنعه الاكثرون كالسيد المرتضى وابي الحسن البصري والغزالي وقال
اخرون انه حقيقة ومنعه الاكثرون كالسيد المرتضى وابي الحسين في المعاني لنا
لو كان حقيقة في شيء من المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية
ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان التالي فظاهر فانه لا يوصف
زيد وعمرو بالعموم حقيقة والمجاز وفيه نظر فان القائل للعروض للمعاني لم يقل انه
يعرض لكل معنى بل قال يعرض لمعاني كلية لها جزئيات متعددة وما ذكره من المثال
بزيد وعمرو وليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص
كالعلامة احتج المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني اطلاقا ظاهرا شائعا
كقولهم عم العطاء وعم المطر وعم الخصب ومطر عام وخصب عام والاستعمال دليل الحقيقة
والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ الشامل
للعام ولو كان حقيقة في المعنى او في اللفظ اشتراكا بينهما لم يتحقق ذلك السبق **قال**
البحث الثاني ان للعموم صيغة تدل عليه وهي اما بيننا وللعقلاء وغيرهم وهي مثل كل و
جميع واي في الاستفهامات والمجازات او تختص العقلاء كمن في المجازات والاستفهام
او غيرهم كما ومتى واين وحيث وقد يستعمل في الدلالة على الاستغراق الاسماء لفظ
اخر كلام الجنس مع الجمع والاضافة كعبيدي احرار وحروف السلب مع النكرة وقد يستفاد
العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل الخطاب ومنع السيد المرتضى
من دلالة الصيغ على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قوله من دخل داري

للخصوص

للخصوص لما حسن الجواب بالعموم ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال
عن كل محتمل ولو كان من دخل داري اكرمته مشتركا لما حسن الامتثال قبل السؤال عند
كل فرد ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ولو لم يكن للعموم لما ناقض قام كل انسان الرجل
ما قام كل انسان الدال على الجزئي ولا نفهم اذا ابهم واعين العموم انما بهذه الصيغة وكذا
جميع النكرة المنفية نقيض المثبتة الجزئية ونقيض الجزئي كلي احتج السيد
على الاشتراك بوجهين حسن الاستفهام والاستفهام وصحة الاستثناء وبدل على
عموم كل ما ادعينا عمومه والجواب الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال
به على الحقيقة والاستفهام قد يحسن لاجل كون اللفظ مشتركا بل التحقيق لارادة
الحقيقة دون المجاز **اقول** اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة تدل
عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من
الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا تدل عليه حقيقة وان استعمالها في الخصوص مجاز
وسياتي تفصيلها ونفاه المرجئة والسيد المرتضى والواقفية وذهب اخرون
الى ان الالفاظ المدعى عمومها للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري
قولان احدهما انها مشترك بين العموم والخصوص والثاني التوقف ووافقه
القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون على صحة ما ذهبوا اليه من حيث الاجمال
ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الالفاظ للعموم معنى
تشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام السامع اياه والكلفة على الواضع في وضع لفظ
بازائه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عندنا فكان داعيا اليه علمه وثبوت الوضع
عليه منه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت عند ثبوت القدرة والداعي
وانتفاء المانع واما الثاني واما الثاني وهو اقامة الحجة على ان كل واحد من الالفاظ
الاتي وضعه للعموم لغة فهو كذلك فيتقدم عليه بيان اقسامها واعلم ان اللفظ المفيد
للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه على انضمام لفظ اخر اليه او يتوقف والاول
اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم او يختص بغيرهم دون غيرهم او يختص بعضهم دونهم فالاول

مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازات كقولك اي عبد رايت واي ثوب لبست
واي عبد اكرمك فهو حر واي ثوب اعجبك فهو لك والثاني كمن في المجازات والاستفهام
نحو ومن يتوكل على الله فهو حسبه ونحو من اتاول من هذا والثالث اما ان يتناول
جميع من علم العقلاء كلفظة ما نحو قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا وما منعك اذ رايتهم ضلوا الا تتبعني فعصيت امري او البعض كلفظة
متى فانه يعم الزمان كقوله تعالى فاين تذهبون ونحو ان وحيث العلماء ما حيث العجم
واما الثاني وهو المحتاج في افادته للعموم الى اقتران لفظ اخر به فهو الجمع الذي
لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه كالفقهاء او باضافته كعبيدي وكالنكرة
التي لا تفيد العموم الا عند دخول حرف السلب مثل لا رجل في الدار واعلم ان العموم
كما يستفاد من اللغة فكذا يستفاد من عرفها وهو اما العرف مثل حرمت عليكم
امهاتكم فانه يفيد تحريم ما في الاستمتاعات واما العقلي فهو اما ان يكون اللفظ مثبتا
للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صوره ووجوه العلة عند من يجري العمل
بالقياس مطلقا وهذا النوع وهو منصوص العلة كشيخنا الثاني ان يكون العموم
مستفادا من سؤال السائل مثل ان سال عن داره زيد وعمرو ومثل ان يسال عن من افطر في
نهار رمضان فيقول عليه السلام الكفارة فيعلم شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة
لكل مفطر في نهار رمضان الثالث دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله في سائمة
الغنم زكوة فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة فنقول الدليل على ان من في
استفهام للعموم ان نقول لو لم يكن للعموم لكان اما للخصوص خالصة او لهما معا على
سبيل الاشتراك او الواحد منها والثاني باطل فكذا المقدمة اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة
الجواب السؤال والثاني باطل فان من قال الاخر من عندك حسن ان يجيبه بذكر
كل واحد من العقلاء واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان كذلك لم يحسن الجواب
الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك يقول من الرجال او من

او من النساء فان قيل من الرجال يقول من العرب او العجم فاذا قيل من عندك العرب يقول
من ربيعة او من مضر وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان
ولما قلنا انه لا بد من استفهامه عن كل مرتبة لان القايل بكونها موضوعة للخصوص
وحده اوله وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص
واما الاخر وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو باطل بالاجماع وفيه نظر لاحتمال
كونها موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص ومنع الاجماع على عدمه واما
كونها للعموم في المجازات ايضا فان السيد اذا قال لعبده من دخل داري اكرمه
حسن اكرام كل داخل حتى لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق اللوم والذم وذلك
دليل على كونه للعموم خاصة اذ لو كان للخصوص لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان
مشتركا بين العموم والخصوص لم يحسن اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم ويظهر ان
المراد العموم ولا يجوز ان يكون موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا فانه يحسن
استثناء كل صنف من اصناف العقلاء منه مثل قوله من دخل داري اكرمه الا الجهال
والا الظالمين وهلم جرا والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما ياتي وانما قلنا
البحث من عموم هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلاء وهذا بعينه دال على ان اي
في الاستفهام والمجازات للعموم ولفظ كل للعموم لانه لولا ذلك لما ناقض قولنا ما
كل انسان قام كل انسان والتالي باطل لاستعمال كل منهما في تكذيب الاخر عرفا وكذا
لغة والا لزم النقل المخالف للاصل واما الملازمة فلان التناقض انما يتحقق اذا كان
الكل مفيدا للعموم لان النفي عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترض المصنف بان
تناقض القولين المذكورين لا يتوقف على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه سور
ايجاب جزئي يكون سلبه سلب سور كلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب
ليس واحد من الناس كاتبا وايضا يكفي في التناقض اتحاد المورد وفيه نظر فان
ليس كل غير موضوع للعموم اتفاقا والاستعمال اصل اللغة اياه في غير العموم كما في قولهم
ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض لخصوص

وهو ظ فيكون نقيضه وهو كل معتبرًا للعموم وهو المط وقوله لاتحاد المورد يكفي في
التناقض سلمنا ان تواردا القولين على شيء واحد انما يتم اذا كان احدهما كليا لعدم
دلالة احدهما على جزئي معين وهذا الدليل بعينه دال على ان لفظة جميع للعموم اما
النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل يناقضه لا رجل في الدار
والاول يحمل على العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه والا لما تناقضا لان الايجاب الجزئي
انما يناقضه السلب الكلي احتج السيد المرتضى على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص
بحسب الاستعمال في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن من السامع
ان يستفهم من اللافظ مراده بكل واحد من هذه الصيغ هل هو العموم او غيره وذلك يدل على كونه
حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كان حقيقة خاصة لتبادر فهمه فطلب الفهم بعد ذلك يكون
عبثا واجاب المص عن ذلك بالمعارضة والنقض اما الاول فلان كل واحد واحد من
الصيغ المدعى كونها للعموم يصح ان يستثنى اي فرد من افراد الذي يصدق عليه
اتفاقا والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك يستلزم
العموم واما الثاني فبالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا
فيكون اعم منهما ولا دلالة لانه قد يراد لزيادة التحقق ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع
انتفاء الاشتراك ولهذا اجاب بما دعاه اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان يقال
ضربت القاضي فيقول نعم ضربت القاضي فلو كان الاستفهام لا يحسن الا عند كون اللفظ
مشتركا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذ القائل بكون اللفظ
يكون للعموم والخصوص لا يقبل انه اختص لمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم
اولا هل المراد العموم او الخصوص فان قيل الخصوص سال عن كل واحدة من المراتب وذلك باطل
بالاتفاق قال البحث الثالث في مسائل اختلف فيها منها المفرد المعرف بلام
الجنس ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم دلالة اكلت الخبز وشربت الماء عليه وعدم تأكيده
بالجمع وعدم وصفه به وقولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم
اطراده وكذا في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اقول اختلفوا في المفرد

المعرف

المعرف بلام الجنس هل هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء
وجمع من المتاخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا وجوه الاول
انه لو كان للعموم لم يجز ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة
ظاهرة وفيه نظر لمنع الملازمة لان التجوز وهو استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة
شائع والخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كما هو في هذا القول فان عدم تمكن القائل
من اكل جميع اخباز العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار والغيوث معلوم لكل
عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم الثاني انه لو كان للعموم لصح تاكيده بالجمع
والتالي باطل فانه لا يقال جاءني الفقيه انفسهم ولا رايت العالم انفسهم فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة الثالث انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي باطل
فانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء واعترضنا باحتمال استناد
عدم جواز تاكيده ووصفه بما يدل على الجمع اي عدم تطابق الصيغ وهو شرط في
التاكيد والوصف وفيه نظر لان التاكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه
ولهذا لو سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء والفضلاء ولو سلمنا جملة
من الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا فاستثنى منه والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب
ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال اهلك الناس الفرس المستوي
والجارية الحسناء والطعام الطيبة وكذا لا يقال رايت الرجل الا المومنين ولان
الخسران لما لزم جميع افراد الانسان عدا المومنين جاز الاستثناء المذكور قال
ومنها الجمع المنكر ليس للعموم لصدق جاءني رجال ثلثة واربعة ومورد
القسمة مشترك واقل الجمع ثلثة للفرق لغة بين صيغة الجمع والتثنية وامتناع
اتصاف احدهما بما يدل على الاخر واختلافهما احتج القاضي وابو اسحق بقوله
تعالى وكنا لحكمهم شاهدين انا معكم مستمعون فان كان له اخوة وبقوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو

المتحاكمان والاستماع لموسي ع‍م وهرون وفرعون وحجب الاخوين مستفاد من السنة
ولامانع في الاية منه والحديث المراد به ادراك فضيلة الجماعة **اقول** ذهب ابو علي
الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه لو كان
للعموم لما صح نعته بالا بعين للعموم والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت
تابع للمنعوت في الشمول وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال جاءني
رجال ثلثه واربعه وخمسة وهكذا ايضا فانه يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها
من باقي مراتب الاعداد فقال جاءني الرجال اما ثلثه او اربعه او خمسه ومورد التقسيم
مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من
مساوات النعت للمنعوت في الشمول وظاهر انه ليس لذلك قال البعث انما يتمسك به
في الاغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان منها ويا للمنعوت في العموم
لما افاد تخصيصا واما الثاني فلانه تقسيم بل ترديد والمردد لا يجب اشتراكه بين
الاجزاء المردد بينهما كقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا العدد اما زوج
او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه
الصيغة الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء فذهب المحققون الى انه ثلثه واختاره ابو حنيفة
والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الدين وقال مالك
وداود والقاضي ابو بكر وابو اسحق والغزالي وبعض اصحاب الشافعي اثنان وهو
منقول عن زيد بن ثابت واختار المص الاول واحتج بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية
فقالوا في الجمع رجال وفعلوا وفي التثنية رجلان وفعلا ولو كان لفظ الجمع صادقا
على التثنية لم يكن بين ضميرهما تفاوت فيقال الرجلان قاموا والرجال قاما الى الكل
لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه به بحيث يقال الرجلان
العلماء والزيدان الفاضلون وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظاهرة ولانه
لو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لم يكن بين ضميرهما تفاوت فيقال الرجلان قاموا
والرجال قاما وفي الاول نظر فانه لا يلزم انتفاء معنى الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية

فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد على الاثنين
وعدم صلاحية صيغة التثنية لذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثاني
والثالث فقد قيل عليهما ان الصفة تابعة للموصوف لفظا لا معنى وكذا الضمير تابعه
للفظ دون المعنى وفيه نظر احتج المخالفون بوجوه الاول قوله تعالى داود وسليمان
والحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم
في حكمهم الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا باياتنا انا معكم
مستمعون والكاف والميم في معكم عائد الى موسى وهارون فاطلق لفظ الجمع على المثنى
ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على الاثنين لما صدق عليهما ضمير الثالث قوله تعالى
فلو كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق باخوين اجماعا فلولا تناول الاخوة
للاخوين لما كان كذلك وقوله ع‍م الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب ان الحكم مصدر صح
اضافته الى الفاعل والمفعول وهنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول
وهو المتحاكمان فكانوا ثلثه والهاء والميم في قوله معكم عائد الى موسى وهارون
وفرعون وهم ثلثه وعن الثالث ان حجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الاية
المذكورة وهو غير مانع فيه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوين
حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق
عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع لغة للاجتماع المتحقق في الاثنين فصاعدا بل في اللفظ
المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا **اقول** ومنها مثل لا يستوي قيل انه للعموم لانه نفي دخل
على نكرة فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي مطلق الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه او بعضها
ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق ان النفي فرع الاثبات فان جعلنا الاستواء عاما
بحيث لا يصدق على الشيئين الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم فلا
يكون عاما فيكون سلبه وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما
ولو كان في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه عاما ولكن قيل انه في الاثبات للعموم والا لما
صدق التساوي على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما وقيل بالمنع

والالم يصدق مطلقا اذا المميزات مختلفة والاقرب البناء في ذلك على العرف اقول
اختلفوا في مثل نفي الاستواء كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
فذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى ان يقتضي ان لا يتساويا في شيء
اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الدين والمعتزلة وفائدة الخلاف تظهر في القصاص
للذمي من المسلم فعند الشافعية لا يتحقق والا لتساوى المسلم في هذا الحكم وعند ابي
حنيفة يتحقق احتج الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي
للعموم كما تقدم وايضا المساواة المنفية اما ان يحمل على مطلق المساواة او على مساواة
مخصوصة والثاني باطل اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول فذلك
يقتضي العموم لان المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جزئياته احتج الاخرون بان نفي المساواة
قابل للقسمة الى نفيها من كل وجه ونفيها من كل وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما
منهما فلا يدل على نفيها من كل وجه لان العام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال
ان النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء في جانب الاثبات عاما بمعنى
انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان يقتضي تساويهما من كل الوجوه كان نفي
الاستواء نفيا للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه
يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما في بعض الوجوه كان سلبه عاما لان
نقيض الجزئي كلي والحق ان الوجه الثاني في جانب الاثبات يفيد العموم والا لكفى
في صدق التساوي على الشيئين تساويهما في وجه ما ولو لا الصدق على كل مفهومين
المفهومين انهما متساويان لان كل مفهومين لا بد ان يتساويا في كونهما مفهومين
وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اي مفهومين فرضا وان
بطلت الاية المذكورة ونظايرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل
لا يستوي القاعدون من المؤمنين قل لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع
الحصر فانه لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما
في امر ما لجواز اشتراط صدقها عليهما في امور متعددة نظاهرة يمكن باشتراكهما فيها لا الشرعي

الاول فنعوا

١٥٤

الاول فنعوا من اشتراط صدق المساواة على الشيئين بتساويهما من كل وجه والا لما
صدقت المساوات على شيء من مطلقا لان كل شيئين لا بد ان يتميز احدهما عن الاخر
بخالفه بامر واقله تعينه وتشخصه والا لكانا واحدا فان التعدد فرع التميز ويلزم من
ذلك صدق سلب المساواة عن كل شيئين مطلقا وحينئذ والا لم يبق لذكرها سلب على
المساواة في الايات المذكورة فائدة وح يكفي في صدق المساواة عليهما تساويهما في
امر ما فيكون سلب المساواة للعموم وفيه ما تقدم ولا يبطل كون التساوي من كل وجه
شرطا في صدق المساواة على الشيئين ويبطل الاكتفاء فيه ويمكن الاستدلال على الاكتفاء
في صدق المساواة على الشيئين بالتساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان
في ذلك الامر ومتى كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد يوجب لصدق
المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب
الثبوت اما في جانب النفي فلا وهنا كذلك فان معنى قولنا هذا متساويان في النفي
الغالب انه لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظ قال
ومنها الخطاب المختص بالنبي مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه
موضوع للخاص لغة ولان الخراج العرايس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد بالعادة
الدالة على ان امر الصوام متصل بامر الكبير والجواب اذا عرف ارادة امر الجميع صح ذلك فهنا
للعرف اقول الخطاب المختص بالرسول عليه السلام مثل يا ايها النبي اتق الله
يا ايها المزمل قم الليل لا يعم امته عند الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا
الى حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل
الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب مخصوص بواحد تعين بحسب الوضع فلا يكون
متناولا لغيره بوضعه ولهذا الامر السيد بعض عبيده بخطاب بذلك العبد لم يكن امرا للباقين
بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور به كما يحسن ذم ذلك العبد بعدم الفعل وكذا
الكلام في النهي والجمهور عن ذلك من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاحكام الشرعية
[illegible] التي فيها يختلف فيها الاشخاص اذ من الجائز كون المامور به مصلحة للنبي صلعم ومفسدة

لغيرهم لانه لو كان الخطاب المصدر للنبي عم متناولا لغيره لكان اخراج ذلك الغير من حكم
الخطاب تخصيصا لانه ح يكون اخراج بعض ما يتناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص
الا هذا والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وقال فخر الدين هولاء يعني المخالفين في ذلك ان زعموا
ذلك اي تناول الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذا اللفظ فهو وان زعموا انه مستفاد
من دليل اخر وهو قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم فهو خروج عن محل المسئلة
لان الحكم ح لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب المصدر بالنبي عم ليس بل بالدليل الاخر الكلام
فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من مقدما على قوم فيكلف امرا ما
لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو ولهذا اهل اللغة امر الاتباعه
وكذا عند الاخبار بان الامير فتح البلدة الفلانية واخذ الولاية الفلاني والجواب المنع من كون
امر المقدم امرا لاتباعه ولهذا صح ان يقال لغة وعرفا امر المقدم ولا امر اتباعه ونفي اقتضا
ولو علم ان لا امر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه انما فهم لقراين وهو ان المقصد
من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امر بالاحتياج في تحصيله الى اتباعه لم يفهم دخولهم
فيه كما لو قال استخدم فلانا او تصدق عليه والمقام قال ان عرف الادا امر الجميع من امر المقدم
وجب العمل بذلك قضاء للعرف لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضعه اللغوي
والكلام انما هو في بداه قال ومنها اللفظ الموضوع لخطاب الذكور هل يشمل الاناث
لو اريد ام لا يتناول اطلاقه الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل بالعول لنا ان الجمع تكرير
الواحد وهو للتذكير احتج بنص اهل اللغة على تغليب التذكير لو اجتمعا والجواب ليس
محل النزاع اقول اللفظ اما ان يكون مختصا بالذكور كالرجال او بالاناث كالنساء ولا
ثاني وامة على عدم تناول احدهما الاخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة
تذكير ولا تانيث كلفظ من او يظهر والاول متناول لهما جميعا كما نص في العموم والثاني
كالمسلمين وفعلوا والمسلمات وفعلن فالمؤنث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في العكس
بدليل ان الجمع تكرير الواحد فالمسلمين وفعلوا تكرير مسلم وفعل ولما لم يكن الثاني متناولا
للاناث كان الاول كذلك ولان هذه الصيغة اما ان يكون موضوعة للذكور

خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او للعدد المشترك بينهما او لا لشي من هذه الاقسام
والاخير محال اتفاقا وكذا الثاني والثالث باطل لانه ان كان على سبيل الجمع لم يصدق على الذكور
عند انفرادهم عن الاناث وهو باطل اتفاقا وان كان على البدل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل
والرابع باطل والا لجاز استعماله في المؤنث وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو متفق
على بطلانه ولانه يلزم المط وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص
باحد الدلالات فتعين الاول وهو المط ولقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم
ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله
ان المسلمين الاية احتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب التذكير على التانيث عند
الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق اللفظ المذكور لارادة الذكور والاناث منه والاصل
فيه الحقيقة والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مراد اهل اللغة انه اذا اراد متكلم ان يعبر
عن الفريقين بلفظ واحد وجب اتيانه بعبارة التذكير لكونه اصلا وكون التانيث فرعا
عليه وذلك على سبيل التجوز لان الصيغة موضوعة لجموع الفريقين والنزاع انما هو في هذه
قال ومنها المقتضي لا عموم له ويراد به ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور
الصالحة للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة ووجوه الانتفاعات متعددة ولا يمكن اضمار
الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة للاصل الدال على نفي الاضمار ويعارض بان اضمار البعض ليس
اولى فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر شي والثاني باطل قطعا فتعين الاول اقول
اللفظ اذا لم يكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شي وهناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث
يتم الكلام باضمار ايها كان لا يقتضي اضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضي لا عموم له مثاله
قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا باضمار شي اذ التحريم عارض لافعال
المكلفين لا لنفس العين ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما فنقول
لا يجوز اضمار جميع تلك الامور لما فيه من زيادة الاضمار المخالف للاصل وابتناء اضمار واحد
منها للضرورة الناشية من عدم استقامة الكلام من دونه ولا ضرورة في اضمار ما زاد
على واحد فيقدر بقدرها لاصالة عدمه وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض

لاستقامة الكلام باضمار ايضا كان من غير تفاوت فاما لا يضمر شي وهو باطل او يضمر واحد
منها فيلزم الترجيح من غير مرجح فيضمر الجميع وهو المطلوب والجواب انما يلزم الترجيح من غير
مرجح ان لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا للبعض في القرب الى الحقيقة اما مع كونه
منها الحيث يصدق على كل واحد واحد من الابعاض على البدل او معينا اقرب الامور
في الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا **قال** ومنها مثل لا اكل عام في جميع الماكولات
فيقبل التخصيص خلافا لابي حنيفة لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكولات ويلزمه
العام احتج ابو حنيفة بان المنفي المصدر من حيث هي هي والقابل للتخصيص متعدد والجواب
المراد نفي الافراد المطابقة للماهية **اقول** اختلفوا في الفعل المتعدي الى مفعوله
كقوله والله لا اكل هل هو عام في جميع مفعولاته كالماكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامامية و
والشافعية والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف يظهر لو نوى به خلاف
مفعول لامعينا هل يقبل الحنث لا الحنث بالكل غيره ام لا والحق الاول لنا انه نفي حقيقة
الاكل بالنسبة الى كل الماكولات لانه نفي حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم عنه نفي
حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت بالنسبة الى كل شي والا
لثبت شي من جزئياتها عند تحققها هذا خلف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الى كل
بالنسبة الى كل الماكولات تحقق العموم فيقبل التخصيص فيكون بدون قوله الا كذلك له
لدلالة لفظ الفعل وهو اكل عليه لكونه متضمنه لانه مصدره احتج ابو حنيفة في قوله
لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي مجردة من قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل
التخصيص لانه لا يتعدد الا مع التكرار والتعدد والجواب لا نم ان المنفي الماهية المطلقة التي
لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو باطل
انما قابل المنفي مجموع الافراد المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص
فكذا قيل وفيه نظر فان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقة الاكل الصالح للمقيد وهو
يوجد في الخارج في ضمن جزئياته فالاتي بالمقيد يكون اتيا به فيحنث **قال** ومنها
ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله

لابن غيلان وقد اسلم على عشرة نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن ولم يسأل عن كيفية
عقده عليهن بل كان على الجميع دفعة واحدة او على الترتيب فان ذلك تدل على العموم
وفيه نظر لاحتمال علمه بالحال **اقول** انه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد
عليهن دفعة واحدة او على التعاقب واعترضه فخر الدين في المحصول باحتمال علمه
خصوص الحال فاجاب على ما هو معلوم له وترك الاستفصال لعلمه فايدة لم **قال**
ومنها العطف على العام لا يقتضي العموم لدلالته على الجمع الصادق في العام والخاص
مثل والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله وبعولتهن احق بردهن والخاص بالرجعية
اقول اختلفوا في العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنعه
الشافعية واثبته ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف عليه
والمعطوف في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف
عليه في العموم او اخص منه كما في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه
عام في كل مطلقة لانه جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن احق
بردهن فانه خاص لانه انما يثبت الرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف
في ذلك ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل خارج لولاه لثبت هذا
الحكم **قال** ومنها الخطاب بالصيغة للدلالة على المخاطب مثل يا ايها الناس
خاص بالموجودين في عصره عليه السلام وانما تناول من بعدهم بالاجماع فانه معلوم ضرورة
من دينه عم لتبع خطاب المعدوم **اقول** اختلفوا في خطاب الوارد بالصيغة
بالصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص بالموجودين
في عصره عم او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيامة فذهب اصحابنا و
واصحاب الشافعية والحنفية والمعتزلة الى الاول من انه لا يتناول من يوجد
بعده الا بدليل منفصل وذهب الحنابلة وطائفة من الفقهاء الى الثاني لنا ان
المخاطبة تستدعي كون المخاطب موجودا متهيئا للفهم وخطاب الشارع على ما تقدم
ولا شي من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم بمنزلة تحت الذي امنوا ولا لحيث

الناس لانه حال عدمه ليس شيئا فضلا عن كونه انسانا وانه مؤمن احتج المخالف
بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الاحمر والاسود وانه
لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بالشرعية والتالي باطل اجماعا فكذا
المقدم والجواب المنع من دلالة الاية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا
الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتعريف الشرعية
التي اتى بها من عند الله بتبليغ الله تعالى بها لكل مكلف موجود في زمانه عم
ومن ياتي بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب والناس والاحمر
والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه للمعدومين عدم تكليفهم
بالشرعية عند وجودهم واجتماع شرائط التكليف فيهم **قال** ومنها قول الصحابي
نهى النبي عم من بيع الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا قوله قضى بشاهد
واليمين وكذا سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتماله حكاية عن قضاء
او جار خاص وكذا قوله كان عليه السلام يجمع بين الصلوتين في السفر لان اللفظ كان يدل
على تعلم الفعل اما دوامه فلا وقيل يفيد العموم لان المتعارف من قولنا كان فلان
يصلي بالليل وقوله تم بعد الشفق لا يدل على بعدية الشفقين الاحمر والابيض لان
المشترك لا يحمل على معانيه وقوله صم والمرهي الكعبة لا يستدل على جواز الفرض لان تلك الصلوة
واحدة فان كانت فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم ومنها المفهوم وعلم
بتسميته والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ وهو نزاع لفظي **اقول** هذه
المسائل اختلف فيها الاول قول الصحابي نهى الرسول عم عن بيع الغرر لا يفيد العموم بمعنى
ان يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي عن نهي النبي عم لا في الحكاية
وهي قول الصحابي ونهي النبي عم رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا لصورة واحدة
ويحتمل ان يكون عاما شاملا لكل صور الغرر لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ العام
لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله صلعم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى
انه قضى بهما في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضية خاصة في حكم خاص مخصوص بيد

ذلك في صدق

١٥٢

ذلك في صدق القول المذكور ولا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعت رسول الله صلعم
يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضاء لجار مخصوص معروف
ويكون اللام للعهد كما يقوله الامامية من ثبوت الشفعة للجار المشارك في الطريق
او الشرب وحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس في جانب الاثبات
وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه
ونفي الجنس يستلزم نفي المعهود من غير عكسه قوله النهامي كان رسول الله صم يجمع
بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما في كل سفر لان اللفظة
كان لا يقتضي الا تعدد الفعل اما تكراره فلا وقال اخرون يفيد العموم من حيث العرف
فانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان مجتهدا بالليل الا اذا كان مداوما على التهجد وبعض
اذا كان قد فعل ذلك مرة واحدة اذا قال الراوي صلى النبي صم بعد الشفق فلفظ
الشفق متول على البياض والحمرة فلا يجوز ذلك على كونه صلى عم بعد الشفقين لما بينا
انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازا فهو خلاف الاصل وكذا قول الراوي
صلى النبي صم في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد
لفظ الصلوة متواطئ يحتمل كلا من الفريضة والنافلة على السواء فهو اعم منهما والعام لا يدل
على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر عنها واحدة اذ هي كافية في صدق قوله صلى والاصل
عدم ما زاد عليها وان يكون كانت تلك الصلوة فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل
على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها **الرابع** المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة
ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم ثابت في جميع ما عدا
المنطوق ونفي الثاني منتف منه وقال الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ نسبته
دلالته بالاضافة الى مسماه والتمسك والمفهوم لا يتمسك باللفظ بل بسكوت واجيب عنه
بان المنع من تسميته عاما ان كان ان العموم لا يطلق الا على الالفاظ فالمفهوم ليس بلفظ
فهذا النزاع لفظي وان كان لانه لا يدل الا على انتفاء الحكم عن محل الوصف في الثاني
وثبوته في الاول كان باطلا لما تقدم ولان البحث في المفهوم فرع على كونه حجة والبحث في

قوله العموم لفظ يتشابه دلالته نظراً الى ان العموم معنى عارض لنفس اللفظ واعلم ان
المص اختار فيما تقدم ان المقيد بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن غير محله وان العموم
انما يصدق حقيقة على الالفاظ وان يكون حكمه بعموم المفهوم انما هو على تقدير تجنبه و اطلاق
لفظ العام عليه انما هو على سبيل المجاز **قال الفصل الثاني** في الخصوص وفيه مباحث
الاول التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وعند المرتضى اخراج بعض ما صح
ان يتناوله وهو جنس للاستثناء والشرط والصفة الغاية وغيرها وانما يجوز الى الكثرة
بشرط انتفاء النقض كما في مفهوم الموافقة كقتل الولد اذا ارتد ويجوز ارادة الخاص
من العام في الخبر مثل والله خالق كل شيء ولا كذب ويجوز التخصيص حتى ينتهي الى
الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازات وجوز ذلك بعضهم في غيرها واوجب ابو الحسن
بقاء كثرة قريبة مثل كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة من الرمان احتج بانه يستعمل في غير
موضوعه ولا اولوية للبعض والجواب المنع من عدم الاولوية **اقول**
لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته او في
اقسامه واحكامه اما الاول فقد عرفه المص بما عرفه ابو الحسن البصري وهو اخراج بعض
ما يتناوله الخطاب بحسب وضعه او ما يتبع وضعه ليدخل ما يدل الخطاب عليه
تضمناً او التزاماً لا بحسب ارادة المخاطب والا لكان المخرج مراداً وغير مراد في حالة واحدة
وهو تناقض اما السيد المرتضى والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج ما صح
ان يتناوله الخطاب عنده سواء كان الذي صح واقعاً او لم يكن وبنى ذلك على مذهبهم
من كون الالفاظ المدعى للعموم غير مختصة به بل موضوعة له وللخصوص على سبيل الاشتراك
والتخصيص للعموم يقال بالحقيقة على ارادة المخاطب اذ هي المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب
لا لارادة بعض مدلوله ويقال بالمجاز على اقامة الدلالة على كون العام مخصوصاً
وعلى من اعتقد ذلك او وضعه له سواء كان ذلك الاعتقاد حقاً او باطلاً والفرق بين
التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان معين
بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص جنس له ولان النسخ يجوز فيه التراخي والتخصيص

لا يجوز ذلك فيه وقد ينعكس اي يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار آخر وهو ان التخصيص
لا يصح اطلاقه الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل
لفظاً او غيره فان كلا منهما اعم من الآخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية
وهو اعني التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها من المخصصات
المنفصلة عقلية كانت او نقلية واعلم ان الخطاب اذا تعلق بالمخاطب بالفعل الخاص
به فان المحل لا يمتنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما يتناوله الخطاب
عنه وانما يتصور ذلك اذا كان ما يتناوله الخطاب ذا كثرة واما ان لم تكثر او تكثر احدهما
جاز دخول التخصيص وبقوله لا يصم احد منكم يوم الفطر ويوم
الضحى والثاني ليصم كل مكلف هذا اليوم الا المريض والمسافر فتعين ليصم زيد نصف
السنة الا العيدين والدال على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة
المعنى وهو تعليل العلة الشرعية وفي جواز تخصيصها خلاف يأتي ذكره في القياس
ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى
ويجوز تخصيصه اذا لم يعد بالنقض على المفهوم مثل قتل الوالد اذا ارتد وضرب الام اذا
زنت ومفهوم المخالفة فانه دال على انتفاء الحكم في جميع صور السكوت عنه فيقبل
التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من
لفظ العام بمعنى انه يكون كل المراد من لفظ العام او انه اريد بالذات لا في الحكم وقد
يكون بالتبعية كما كان مراداً عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الامر والاول مثل
قوله تعالى الله خالق كل شيء ان الله على كل شيء قدير وهو تعالى شيء وليس مقدوراً
ولا مخلوقاً فالمراد بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله تعالى مثل قوله اقتلوا المشركين
والمراد به من عدا اهل الذمة وقوله الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
والمراد من ليس بمحصن قيل عليه انه في الخبر توهم الكذب وفي الامر توهم البداء واجيب بانه
لا ايهام مع تقرير احتمال اللفظ التخصيص وقيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام حتى
يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ المجازاة والاستفهام كقوله من دخل داري فله درهم ومن عندك

ويريد بها شخصا واحدا وفي غيرها من الفاظ المجازاة والاستفهام كقوله من دخل
العموم خلاف فمنهم من اعتقد بالاول ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغة الجمع
بقاء اقل من ثلثة وفي غيرها يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال ومنع
ابو الحسين البصري مطلقا واوجب بقاء كثرة يقرب من مدلول اللفظ العام وان
لم يكن الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق الواحد لتعظيمه واختاره محققو
المتاخرين بدليل استقباحهم قول القايل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة
الا غير الفاجح من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا بان التخصيص استعمال اللفظ
العام في غير موضوعه وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض متعين
من افراده اولى به من غيره منها فوجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام الى ان
ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى من غيره
في اطلاق لفظ العام على بعض افراده كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ او
وهذا المعنى ثابت في كل بعض منه فكان اطلاق لفظ العام جايز والاولوية الثابتة
للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع وللاكثر بخلاف الاكثر فانه
لازم للموضوع خاصة على ان الاولوية انما تقتضي رجحان الاولى عند التعارض لا التعين
فانه ليس اولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاقه على حقيقته اولى من اطلاقه على
مجازه ولا يقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه اطلاقه **الـ** البحث الثاني
العام المخصوص بالمتصل ليس مجازا لانه غير مستعمل للبعض والا لم يفد المتصل شيئا
فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع من المتصل يفيد البعض حقيقة ولان القائم غير
المستقل لو افاد التجوز لكان المسلمين والمسلم مجازا واما المخصوص بالمنفصل العقلي او اللفظي
فانه مجاز لانه موضوع للعموم وقد استعمل في الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا الا بالمجمل
لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة في الآخر والا لزم الدور او الترجيح
من غير مرجح ولان المقتضي في غير محل التخصيص ثابت وهو رفع الحكم عن اصل التخصيص
لا يصلح فان رفع الحكم عن محل التخصيص لا يمنع ثبوته في صورة النزاع احتج ابو ثور وابن ابان

بخروجه عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى والجواب المنع من عدم الاولوية
فان كل الباقي اقرب الى الجميع من بعضه ولا يجب في الاستدلال بالعام في جميع موارده
استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك الا بعد الاستقصاء في نفي المخصص
احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام في جميع موارده فيكون
عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط والجواب يكفي في العدم الظن
اقول اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فقال الجبائيان
به مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين البصري فقال ان خص
بمتصل اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه من دون انضمام الى العام كالاستثناء والشرط
والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص بمنفصل اي بما يستقل بالدلالة على معناه
كان مجازا عقليا كان المختص ونقليا وهو اختيار فخر الدين والمصنف هنا والدليل
على الاول ان اللفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مقيدا للبعض اعني ما علا
المخرج بالمخصص دونه لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص اي يخرجه من المدلول
اللفظ العام فلا يكون مخصصا هذا خلف بل يجب ذلك لدلالة المخصص عليه والمخصص
في نفيه اخراج بعض ما يتناوله بل يجب كونه مفيد الكلام والمخصص المخرج
اخرج مدلوله عنه ولم يكن حقيقة لانه مفيد للاستغراق وهو حقيقة فيه
والمجموع من العام والمخصص دال على بعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام
اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير
مجازا لكان قولنا المسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون بالاول واللام
واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من عدم
كونه ليس مفيدا لذلك البعض خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواجب ذلك
لدلالة المخصص عليه والمخصص لم يفد اخراج بعض ما يتناوله لم يجب الصيغة
لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني فلانه من يزعم انه مجاز لا يدعي ان العلة
في ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه غير مستقل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون

والمسلم بل باعتبار دلالته على ان الا فظلم يرد بالعام المقرون به حقيقة ان الاستغراق
وعلى الثاني اعني كون المخصص بالمنفصل مجازا بانه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل
في بعض المسماة لقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصوص اي يكون حجة
على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل التخصيص منع ذلك العالم ام لا قال به الفقهاء مطلقا ومنعه
عيسى ابن ابان وابو ثور مطلقا وفصل اخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا
يجوز ان خص بمنفصل وقال اخرون ان خص بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم
او المراد بهم البعض لم يبق حجة ما لم يبين ذلك المجمل والا كان حجة مطلقا وهو اختيار الامام
فخر الدين والمص واحتجا عليه بوجهين الاول ان اللفظ العام متناول لكل الافراد وكونه
حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي والا فان انعكس
لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام الى كل واحد
من افراده كنسبته الى الاخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في المجموع لان كونه حجة
في المجموع يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم الدور وح
لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في غير محله وفيه
نظر لان دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير والتقدير ان اللفظ الموضوع للا
ستغراق لم يرد منه الاستغراق فكيف يبقى الاعتماد عليه ودلالته على كل واحد من افراده
انما يكون ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق واما على تقدير عدم ارادته فلا يكون
متناولا للمراد اللفظ وهو غير معلوم قبل بيانه وقوله كونه حجة في كل واحد من تلك
الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ثم وهو باطل فان دلالة لفظ العام على كل واحد
من افراده انما هي التضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا له ودلالة
التضمن تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع
يتوقف على كونه حجة في الافراد ثم لما ذكرناه نعم كونه حجة في المجموع يستلزم لكونه
حجة في الافراد بطريق التضمن لا انه متوقف عليه واعلم ان المجمل الذي يخص به العام
قد يكون مجملا مطلقا اي من كل وجه وقد يكون مجملا من وجه ومبينا من وجه اخر

فيكون

فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرنا من المثال والثاني كقوله اقتلوا المشركين
الا بعض اليهود والمراد من عدا بعض اليهود فانه يكون حجة في قتل من عدا اليهود لا
انتفاء الاجمال فيه وغير حجة في قتل اليهود الى ان يبين ذلك البعض الثاني ان المقتضي
لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود لا يصلح المعارضة فوجب القول
به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم موجود وهو مقتض لثبوت الحكم في كل
الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان المعارض لا يصلح للمعارضة فلان
الانتفاء الحكم في محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة الا جامعة معه كالوضع بثبوت
الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه عن محل التخصيص واما الثاني فقط وقد نظر للمنع
من وجود المقتضي لان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه
وهو الاستغراق اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان العام المخصوص لا يمكن اجراؤه
على ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقة لان فيه ابطال للمخصص وخروجه
عن كونه مخصصا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجاز اولى من بعض فيبقى مجملا
فلا يكون حجة حينئذ واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان حمله على كل ما عدا
محل التخصيص اولى من غيره من المحامل لقربه الى حقيقة اللفظ وبعد كل واحد
ما غايره عنها وفيه نظر يعلم ولان الاصل عدم حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان
ابن سريج قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث في طلب مخصصه
فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء
ومنه الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصص واحتج على ذلك
بانه لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد
طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم
التمسك بالعام انما هو جواز الوجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا
بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ اذ ستعد بوجود المخصص كون المسئلة
في ثبوت الحكم بمحل المخصص ويحصل فائدة لتحقق الحكم في غيره وهو المقصود الا فقط اذ بجلب

وجود المجاز قد يكون الحقيقة غير مرادة فتحصل منه ان احد يجا بثبوت الحكم
للحقيقة ونحوه غير مراد والثانية انتفاء عن المجاز وهو المراد احتج ابن شريح بان العمل
بعموم اللفظ مشروط بعدم التخصيص والجهل بذلك العلم يوجب الجهل العام بحجة
ضرورة ان الجهل لحصول الشرط يستلزم الجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل
بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يمكن بجمع الاستقصاء ايضا
لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم من كون
التخصيص على خلاف الاصل **قال** البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج
بعض ما تناوله اللفظ بالا واخواتها وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولا
كذلك في الاعداد فكذا في غيرها دفعا للاشتراك وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل
اذ لو كان الاخراج متحققا فيه لكان اما من اللفظ وهو باطل والا لكان مشتركا او من
المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء بتقدير معنى يشترك فيه وقوله تعالى
ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ الا ان يكون تجارة عن تراض منكم الا ابليس
الا قيلا سلاما سلاما يعطي كونه حقيقة ومطلق الاستعمال لا خلاف فيه وشرط
فيه الاتصال عادة والا لم يستقر شيء من الايقاعات وقول ابن عباس محمول
على اقتران النية وجواز تأخر اللفظ **اقول** لما بحث عن التخصيص مطلقا
شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل على البحث عن المنفصل لكونه
كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه من دون انضمامه اليه وقدم البحث
عن الاستثناء على باقي انواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه واعلم ان الكلام في
الاستثناء اما في ماهيته او اقسامه او شرائطه او احكامه اما الاول فقد اختلفوا
في تعريفها فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور لم
يرد بالقول الاول ونقض في طرده بالمخصصات المنفصلة مثل قوله تعالى اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل ورأيت القوم
وزيد لم اره فان الحد المذكور صادق عليها وليست باستثناء وفي عكسه باحد

الاستثناء مثل جاء القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس صيغ بل صيغة واحدة
وايضا فالاستثناء معنى يدل عليه القول لا نفس القول وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل
بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به بحرف الا واحد اخواتها واعترض بان
الاستثناء ليس لفظا بل معنى مدلولا عليه باللفظ والمصنف عرفه بانه اخراج بعض ما
تناوله اللفظ بالا او باحد اخواتها فالاول وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ جنس
للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا وما سواها فصل يخرجها عن الاستثناء
عما عداه والمراد بما تناوله اللفظ فعلا الاصل حقيقة والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم
يجوزوا الاستثناء من الجمع المنكر فلا يقال رأيت رجالا الا زيدا لعدم تناول
لفظ الرجال فعلا ولانه في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله اتفاقا فيجب
كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا وهو خلاف الاصل واما اقسامه فهو ينقسم
الى متصل وهو ما كان المستثنى من جنس المستثنى منه كقوله علي عشرة دراهم
الا درهما ومنفصل وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم
الا ثوبا وهو اعني الاستثناء حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني اعني المنفصل
على الاصح لانتفاء الاخراج عنه الموجب لانتفاء حقيقة الاستثناء اذ لو كان
الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان لفظ الدراهم مثلا
لا يتناول الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف
الاصل كما تعلم ويتعين الاشتراك لو لم يكن الاستثناء منفصلا وهو خلاف المقدر
واذا لم يكن متناولا له امتنع الاخراج منه والثاني باطل ايضا لانه لو صح حمل اللفظ
على معنى مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى منه ليصح الاستثناء متحقق
الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل مفهومين لا بد ان يشتركا
في مفهوم واحد ولو في بعض الوجوه ولما كان التالي باطلا اتفاقا من اهل
اللسان كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء من غير الجنس في
القران العزيز في عدة ايات فيكون حقيقة فيه اما فكقوله تعالى وما كان لمؤمن

ان يقتل مؤمنا الا خطاء استثنى الخطاء من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى
فسجد له الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس استثناء من الملايكة وليس منهم بدليل
وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتجارة
عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا
سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة
والجواب المنع من كون الاستثناء في الايات المذكورة من غير الجنس لما الاولى فليست للقطع
الا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى لكن او تعلل وما كان المؤمن ان يقتل مؤمنا الا اذا
اخطا بان يغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين اما ان يكون مخالطا للكفار فيظن
انه منهم او يراه من بعيد فظنه صيدا او حجرا وبهذا التاويل منقول عن السيد المرتضى
واما الاية فلا نم ان ابليس ليس من جنس الملايكة وكونه من الجن يوصاف لذلك لما نقل
عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملايكة من قبل ان يقال له الجن
وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملايكة من نور لا يمنع من الاشتراك في الملايكة
سلمنا انه ليس من الملايكة لكن لا نم ان الاستثناء من غير الجنس وذلك لانه مشارك
الملايكة في الامر بالسجود واستثناه من المامورين به فكانه تعالى فسجد المامورون
بالسجود الا ابليس واما الاية الثالثة فقد اتفق النحاة على ان الا ليست للاستثناء
بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب عما بعدها سلمنا
لكن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وكيف وهو يوجد في كل من الحقيقة والمجاز
والعام لا يدل على الخاص اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط في الاستثناء مطلقا الاتصال عادة
بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد فاصلا في الحقيقة والاسم في العادة
فاما ما كالتنفس والسعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يعد فاصلا في تحقق الاستثناء
اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء ان استوى لها الوجاز
الاستثناء بعد مدة لم يستقر شيء من الايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرها وان لا يتحقق
الحنث في الايمان فيها   وورود الاستثناء عليه بتعين حمله والجواب عن الرواية

ان صحت وكان قوله

ان صحت وكان قوله حجة في ذلك ان الجواب محمول على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب
اليمين وان تاخر لفظه توفيقا وبين ما ذكرناه من الدليل **قال** البحث الرابع
في احكام الاستثناء لا يجوز استثناء المستوعب ويجوز الاكثر للاجماع على ان من قال عندي
عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول القاضي باشتراط الاول بطل بقوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله الا عبادك منهم المخلصين حجة او
بان الاصل بطلان الاستثناء خرج عنه القليل لانه في معرض النسيان فيبقى الاكثر والمساوي
ضعيف لان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد **اقول** لما فرغ من ذكر
الاستثناء واقسامه وشرايطه شرع في ذكر احكامه وهي مسايل الاولى على بطلان الاستثناء
المستوعب كقوله له على عشرة الا عشرة وهل يجوز استثناء المساوي لا يبقى بعد الا
استثناء او الاكثر منع القاضي ابو بكر والحنابلة منهما وقصروا الجواز على الاقل ووافقهم
على المنع من جواز استثناء الاكثر بعض النحاة والاكثرون على جوازهما وهو المختار لنا
اجماع الفقهاء على ان من قال على عشرة الا تسعة لا يلزمه بذلك الا واحد ولولا صحة
استثناء الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثناء من العباد تارة الغاوين وتارة
المخلصين مع انحصار العباد فيهما المقتضي الاية الثانية فانه تساويا فقد بطل قوله
ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في الايتين وفيه نظر للمنع من انحصار العباد
في المخلصين والغاوين والاية الثانية غير دالة على ذلك لانه ليس كلما اختلق ابليس
على فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دال على ذلك لان الايمة ان غير المكلفين من الاطفال
المجانين داخلون في العباد وخارجون عن القسمين سلمنا الحصر لكن المستثنى
في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فجاز ان يكون بعض
الغواة غير متبع ابليس كابليس نفسه وح لا يبقى في الايتين دلالة على بطلان
شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من الباقي في العباد

والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الايتين اقل من الباقي على انه يحتمل ان يكون
الاستثناء من السلطان المنع لامن للعباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي ليس لك سلطان
عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي ليس لك
عليهم ولا ساعد الا عندك واحتج القاضي بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا
بعد اقرار خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفاوت النفسي اليه
فوجب قبوله والا لزم الضرر وهذا المعنى غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على الاصل
والجواب المنع من كون الاستثناء على خلاف الاصل وكونه انكارا بعد اقرار لان
المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقلها بعد الاكثر كما قال له علي
الف الا دينار او تعليل وتعليل قبول الاستثناء الاقل لكونه في معرض النسيان ثم ايضا والا
لقبل غيره كما لو قال له علي عشرة ينقص ثلثه وانما لم يجعل المصنف عدم الاستيعاب من شرائط
الاستثناء كالاتصال لصدق اسم الاستثناء على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل
عادة فكان الاتصال شرطا لتحققه وعدم الاستيعاب شرطا لصحته والصحة من
من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب من الشرائط كالاتصال
قال الاستثناء من الاثبات نفي اجماعا وبالعكس خلافا لابي حنيفة ولو
لم يكتف في الاسلام بقوله لا اله الا الله احتج بعدم الثبوت في قوله لا صلوة الا بطهور
ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم بالنفي والاثبات
وبان اللفظ يدل على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية فصرف الاستثناء الى الحكم
يقتضي زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه الى العدم الخارجي يقتضي نفي
العدم وهو يستلزم الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية
الخارجية بتوسط الذهنية والجواب عن الاول ان الاضمار ليس من الصلوة والنكاح
بل لا بد من تقدير لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي فيبطل النقض وعن
الثاني والثالث انهما واردان في طرف الاثبات ايضا اقول هذه ثانية المسائل التي
في احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي وانما

الخلاف ان الاستثناء من النفي اثبات ام لا فذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة لحجة
الاول بان الاستثناء من النفي لو لم يكن اثباتا لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار
بالتوحيد ولم يتم الاسلام من دون اضافة ما يدل على اثباته تعالى والثاني باطل اجماعا
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء يفيد نفي الالهية عن غير الله تعالى واما ثبوتها
له فلا وايضا فان قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد يسبق الى ذهن كل سامع عارف باللغة
فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك دليل على
كون الاستثناء من النفي حقيقة في الاثبات وان ذلك منقول عن واضع اللغة واحتج
ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات لثبت الصلوة
بمجرد الطهور والنكاح بمجرد الولي لقوله عم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي
باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم
للمستثنى الثابت منه عن المستثنى لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون مع الحكم
عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء ~~فيكون مع الحكم~~
~~عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشيء~~ اصلا فاذا هو اعم منهما
والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن ان يكون متعلقا
بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى زوال الحكم
بالنفي وهو لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم
الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع
الحكم وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق
الالفاظ بالامور الذهنية بغير واسطة عن الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية
على ما تقدم والجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح
فلا يصح استثناؤهما منها حقيقة الا بتقدير مثل الا صلوة بطهور ولا نكاحا بولي وهو يكون
مقيدا بالاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام لبيان كون الطهور شرطا للصلوة والولي شرطا
للنكاح والشرط يعدم بعدم المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده وعن الثاني والثالث انهما

الا صلوة ... الا نكاحا ...

واردان في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات انما يخرج المستثنى عن الحكم عليه
بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات
اولى من تعلقه بنفس الاثبات بعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي وجوابكم عن هذا هو
جوابنا عن حجتكم واعترض المص على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو
العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات
فكيف يستلزم العدم وبمنع كون العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات
بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء الباقون الا زيدا قال واختلف في
تقرير الاستثناء فقيل المراد بالمستثنى منه الباقون وحرف الاستثناء دليل عليه
وتضعف بانتفاء الاخراج منه وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي
فله صيغتان ح ويرد ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثناء
بعضه واسند بعد الاخراج اقول اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء فقال
الاكثرون المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء
وهو سبعة الاستثناء وحرف الاستثناء كالا في المثال قرينة دالة عليه كما لو خصص بغيرها
الاستثناء وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فكان للسبعة اسمين احدهما
مفرد وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة واستضعف القولين جميعا
بان الاخراج على تقديرهما لا يكون متحققا فلا يتحقق الاستثناء وايضا يلزم
المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع
للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل والحق ما اختاره المص وهو ان
المراد بالعشرة معناه ثم اخرج بالاستثناء منها ثلثة والاستثناء بعد الاخراج لان
الاصل استعماله في حقيقته وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم البحث في كل
قال اذا تعدد الاستثناء رجع الجميع الى المستثنى منه مع العطف او مساواة
الثاني او زيادته والا لرجع الثاني الى ما يتلوه لا الى المجموع ولا الى المستثنى منه
والا لزم التناقض او ترجيح العود الى الابعد مع الصلاحية الى الاقرب اقول التعدد

قد يكون

١١٤

قد يكون في الاستثناء خاصة وقد يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما والاقسام
باعتبار التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد الاستثناء خاصة وتعدد
المستثنى منه خاصة والمص اكتفى بذكر الاخير اذ منها يعلم حكم الباقي الاول اذا تعدد
الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول كان راجعا الى
المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة وسواء تكرر حرف
الاستثناء كقولنا له علي عشرة الا ثلثة او الا اثنين او لا كقوله له علي عشرة الا ثلثة واثنين
وان كان الثاني فاما ان يمكن عود الثاني الى الاول اما لكونه مساويا كقوله عشرة
الا ثلثة الا ثلثة او لزيادة الثاني على الاول كقوله عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عود الجميع
الى المستثنى منه كالعشرة في هذا المثال دفعا للمحذورات الهذرية واما ان يكون عود
الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحدة فيجب الرجوع الثاني اعني المستثنى
ثانيا وهو الواحد الى ما يتلوه وهو الاثنان لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى
مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول او الى المستثنى منه خاصة او الى المستثنى منهما
والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظ واما بيان بطلان الاول فلانه يلزم
التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع اليهما معا لكان نافيا
باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي ومثبتا باعتبار كونه من جملة الاثبات وانه
محال واما بطلان الثاني فلان المستثنى اولا اقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد
الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد
وهو باطل بالاتفاق واما بطلان الثالث فظ لانه اخراج الكلام الى الهذرية
قال وان تعقب الجمل فعند الشافعية يعود الى الجميع قياسا على الشرط
وعلى قوله خمسة وخمسة الا ستة ولاقتضاء العطف التسوية وقال ابو حنيفة يعود
الى الاخير لانه خلاف الاصل فيصار اليه لدفع محذور الهذرية فيما يرجع الظهور عود
الواحد واختصت الاخيرة للقرب ولانه يرجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء
وكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز ولان الظ ولانه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه

وقال السيد المرتضى رحمه الله بالاشتراك لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما
ولحسن الاستفهام ولصحة حمل كل الجمل او بعضها في الحال والطرفين وكذا في الاستثناء
وقال ابو الحسن ان ظهر الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا سواء اتحدت القضية
كالقذف اولا كقوله اكرم ربيعه والعلماء هم الفقهاء واخلع ربيعة الا الطوال او اسما
وحكما واتحد النوع مثل اطعم ربيعة الا اهل البلد الفلاني واكرم مضر الا الطوال او
احدهما وليس الثاني ضميرا مثل اطعم ربيعه واطعم مضر الا الطوال واطعم ربيعه واكرم بني
الا الطوال او اسم الاولى مثل اكرم ربيعه واخلع عليهم الا الطوال عاد الى الجميع وهذا
التفصيل حسن وقد اعتمد ضعف ما تقدم من الادلة في النهاية اقول
هذا هو التقسيم الثاني وهو تعدد المستثنى منه خاصة اعلم ان الاصوليين اختلفوا
في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة المعطوف بعضها على بعض بالواو مع صحة عوده
الى الجميع والى كل واحد منها فقال الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة يعود الى
الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى رحمه الله اشتراكه بين عوده الى الجميع والى
البعض فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي
ابو بكر وفصل اخرون وقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع
في الثانية ولا اضمر شيء مما في الاول كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه
لم ينتقل عن الاولى الا الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان
يختلفا نوعا مع اتحاد الصيغة كاية القذف كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم
الفاسقون الا الذين فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقصة
واحدة اولا معه قوله اكرم ربيعه والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني اي
نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الجهال فان الجملتين نوع
واحد هو الامر وهما مختلفان في الاسم لان المامور في الاولى ربيعة وفي الثانية
مضر وفي الحكم لان المامور به اولا الاطعام وثانيا الاكرام او يختلفا في الاسم دون الحكم

مثل اطعم

115

مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة
الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاولى بان يتعلق احدى الجملتين بالاخرى اما بان
يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسمها مثل اكرم
ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها
بل لا يتم معناها الا بانضمامها الى الاولى فكانا كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء
اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه
فخر الدين والمص وفيه نظر فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى لمجرده ليس موجبا
لعود الاستثناء اليهما معا بل قد يفهم في بعض الصور اختصاصه باحدهما كما لو قال
اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء وقال اخرون كون الواو للاستيناف كان
راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقف واحتج الشافعي على مذهبه بوجوه الاول
القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود اليها الجميع وفاقا فكذا الا
استثناء والجامع مع كون كل واحد منها مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد
فان قوله تعالى في اية القذف واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا جار مجرى
قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال له على خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثناء راجعا
الى الجملتين جميعا وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة
كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك المخالف للاصل الثالث يقتضي العطف التسوية
بين المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة اذ لا فرق بين قول القائل رايت
نحاة الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله رايت نحاة المصرين ولما كان الاستثناء من
الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص باحدهما فكذا هو هنا واجيب عن الاول
بمنع الحكم في الاصل وهو كون الشرط متعلقا بالجميع بل الحق انه يتعلق بالاخيرة
خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق فما
كان قياس احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان كان بينهما فارق جاز اسناد
الحكم اليه ولا يتعدى الى الاخر اما الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يمنعوا الجواب

بمنع الحكم بالاصل واجابوا بالفرق من حيث ان الشرط له صدر الكلام فهو وان تاخر
لفظا فهو مقدم معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق
به لا لمطلق الكلام وهو انما نعلم متقدما على الجميع معنى ان لو علمنا تعلقه بها اجمع فلم استند
للناظر تعليقه بها اجمع بتقدمه عليها معنى دار فلا يلزم من تقدمه على الجميع معنى تعليقه
بها اجمع وعن الثاني ان الاستثناء ههنا انما رجع الى الجملتين دفعا للمحذور العقلية
لاستحالة رجوعه الى احدهما ونحن نمنع رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام
ليس في ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم
وعن الثالث ان ادعيتم عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض الجمل بعضها
على البعض بطل القياس لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان سلمتم وجاز استثناء
الحكم في الاصل الى ما به فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو
غير جائز عند اكثر الادباء واحتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على
مخالفة الحكم الاول علمنا به في جملة واحدة صونا لكلام العاقل عن الهذر فيبقى الاصل في
باقي الجمل سالما عن المعارض وخصصنا الاخيرة بتعلق الاستثناء بها لانها اقرب والقرب
يوجب الرجحان كما يخصص الاقرب بالفاعلية في مثل ضرب موسى عيسى لما لم يوجد
قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة متفق عليه والخلاف انما هو في
اختصاصها به او مشاركة غيرها لها فيه وبان ما يلي الاستثناء راجع الى الاخيرة في
الاستثناء من الاستثناء كما تقدم وكذا في غيره دفعا للاشتراك النافي من كونه حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر وبان الظاهر ان المتكلم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء
غرضه منها وفيه نظر اما الاول فللمنع من كونه على خلاف الاصل وانما يكون كذلك ان لو لم يكن
الحكم المستثنى منه مخالفا للاصل اما على تقدير ثبوته فلا بل يكون الاستثناء موافقا للاصل واما الثاني
فلان رجوعه الى الاخيرة انما يكون لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف الجمل بالنفي والاثبات
الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه اليها الموجب للتناقض وعوده الى
غيرها ترجيح للبعيد على الاقرب فيتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه الى الاستثناء اولى به

رجوعه

رجوعه الى الاصل من حيث ان الاول فيه التخصيص المخالف للاصل والثاني كثرته
وهذا المعنى غير موجود الى الجمل المتعددة فيبطل قياسها عليه واما الثالث فمنع
وانما كان كذلك ان لو لم يكن مراد اللافظ الاستثناء منها اجمع اما على هذا التقدير فلا
وذلك لان تاخير الاستثناء الى انقضاء الجمل يوجب وجازة اللفظ واختصاره وكونه ادخل
في باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق
وجالس الفقراء الا الفساق عد مطولا في كلامه ركيكا بخلاف اكرم العلماء وتصدق
على الفقراء او على وجالس الفقراء الا الفساق واحتج السيد المرتضى رحمه الله على الاشتراك
بان الاستثناء قد استعمل فيما يرجع الى الجميع كما في قوله خمسة وخمسة الا ستة والى
ما يرجع الى الاخيرة كما في الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ في المعنى دليل كونه حقيقة
فيه ولانه يصح استفهام المستثني في كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك
يؤذن بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح عمل كل الجمل وبعضها في الحال والظرف في الزمان والمكان
كما يقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم الجمعة او في المسجد وكذا في الاستثناء
والجامع كون كل واحد منهما فضلة يأتي بعد تمام الكلام والجواب عن الاول
انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة في الحقيقة وتارة في المجاز فهو اعم منهما والعام
لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات الثلث وعن الثاني انه يصح الاستفهام عن
افراد المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك يبطل دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك وعن
الثالث بمنع الحكم في الاصل وعلته المشتركة على انه قياس في اللغة وايضا فلا يلزم من
صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما والاصالة عدم الاشتراك
البحث الخامس في الشرط وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر وصيغته ان وتختص بالمحتمل
واذا وتشترك بينه وبين المحقق ومن ومهما واين واي ومتى وحيث وحيثما واذما
وشرطه الاتصال والاولى تقديمه لفظا لتقدمه طبعا وقد يتحد الشرط والمشروط
وقد يتعددان او احدهما اما على الجمع او على البدل وحكمه في الرجوع الى الجميع في الجمل
المتعددة او ما يليه حكم الاستثناء سواء تقدم او تاخر واتفق ابو حنيفة والشافعي

بحث الشرط

هنا والشرط اما عقلي كالحيوة او شرعي كالطهارة او لغوي مثل ان دخلت السوق
فكرمتك والمشروط يحصل عند وجود المؤثر واول زمان وجود الشرط ان امكن وجوده معه
والا باخره جزء منه اقول الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام اما في ماهيته
او الالفاظ الموضوعة له او في اقسامه او في احكامه اما الاول فقال الغزالي الشرط
ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان يوجد عنده وجوده ورد بان المشروط مشتق
من الشرط فتعريفه به تعريف الشيء بما لا يعرف الا به وبانتقاضه طردا بجزء السبب
وعكسا بالشرط المساوي وقال بعض الاشاعرة والشرط ما يقف عليه المؤثر في تاثيره
لا في ذاته ورد بانتقاضه عكسا بالحيات القديمة فانه شرط للعلم القديم عنده ولا تاثير
ولا تاثير هناك وقال صاحب الاحكام والشرط ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون
سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بالجزء الشرط الجزء وماهيته
المشروط فانه يلزم نفيه نفي وليس سببا للوجود ولا داخلا في سبب الوجود اذ علل
الماهية مغايرة لعلل الوجود وباحد المتضايفين فان نفي ملزوم لنفي الاخر وليس سببا
له ولا داخلا في سببه مع انه ليس شرطا المتضايفين والمصنف عرفه بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر
وهو منقوض طردا بوجود المؤثر منقوض طردا بوجود المؤثر بذاته كعليته وان تاثير
المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفس تاثير المؤثر
فلانه شرط الوجود الاثر والحق شرطه ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه مع تقدمه
عليه طبعا او مغايرة سببه مطلقا فالاول ما ينتفي وهو قولها ينتفي الشرط عند انتفائه
يندرج فيه الشرط والعلة واجزاؤها واجزاء المشروط واحد المتضايفين بالنسبة
الى الاخر وخرج بقوله مع تقدمه عليه طبعا المتضايف ونحوه ومغايره سببه
مطلقا خرج الباقي واما الثاني ففي الالفاظ الموضوعة بحسب اللغة فهي ان
للمكسور والمفتوح مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره وتختص
بالمحتمل اذا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم فاغسلوا وتشترك فيهما
المحتمل كقولك ان والمحقق مثل واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن انواعها

ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولم يذكر المصنف مثل قوله ان اصابك حسنة فمن الله
وباقي الادوات لعدم ذكره في العموم وان هي ام الباب لانه تخرج في عداها
من ادوات الشرط اسماء والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هو للحروف
قبيل ولانها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف باقي الادوات فان متى
لما يعقل حاصر وما لما لا يعقل حاضر واين للمكان ومتى للزمان وان واذا
للمحقق حاصر مثل آتيك اذا احمر البسر ومنع المصنف استعمالها في جميع صور
الشرط وذلك لانها انما تدخل على المحتمل مثل آتيك ان جاء زيد ولا تدخل على
المحقق فلا يقال آتيك ان طلع الشمس بل يقول آتيك اذا طلعت الشمس وفيه
انه انما لم يحسن قول القائل آتيك ان طلعت الشمس ويحسن اذا قيل آتيك اذا طلعت الشمس
لان المراد النظر في آتيك وقت طلوع الشمس لا التعليق الحقيقي على الطلوع وانه
ليس طلوعها بل شرطا محضا واذا اطرق في مضمونها معنى الشرط ولهذا تدخل ان على المحقق
اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الحمار انسانا كان حيوانا وان كانت
الاربعة زوجا انقسمت بمتساويين وعن شرطه اى شرط تعليق الشرط اللغوي
الكلام ان يكون متصلا عادة كالاستثناء فلو تراخى بما لا يعد معه متصلا عرفا
لم يكن شرطا ولم يخص العام به فلم يكن ان يقول ولما كان الشرط معتبرا عند المعنى لشرطه
كان الاولى عدم وضعها لتوافق الطبع الوضع وان افهمكم فاعلم ان كل واحد
من الشرط والمشروط ان يتحدا ويتعدد والتعدد اما على الجمع او على البدل
فالاقسام تسعة الاول ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صلى فاعطه درهما
الثاني ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى ركعتين
فاعطه درهما فالانحصار موقوف عليهما ج ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط
مثل ان صلى ركعتين او صام يوما فاعطه درهما والشرط يحصل باحدهما لا بعينه
ويمكن رد هذا القسم الى الاول فيصير نوع الشرط واحدا ينقسم الى واحد معين
والى غير معين وانما صح جعله من المتعدد لتعدده لفظا ويكون احدهما في حصول الاعطاء

الثالث اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما
واكسه ثوبا الرابع اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام يوما
فاعطه درهما او صاعا من تمر فالواجب احدهما لا بعينه ويكون رد هذا القسم
الى واحد كما قلناه في الشرط الخامس تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط
على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا السادس تعدد الشرط
على البدل مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام يوما او صلى فرضه فاعطه درهما
او اكسه ثوبا السابع تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل
ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها انه يرجع عند
تعقبه الجمل المتعددة المتعاطفة الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه في الاستثناء الا ان
الحنفية وافقوا هنا في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه يتعلق بما يليه
من الجمل حتى لو تعقب الجمل الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا لغيره
قد يكون مستفادا من العقل مثل كون الحيوة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطها
بها وقد يكون مستفادا من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك مستفاد
من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة بان يكون
اللفظ موضوعا للشرط نحو مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا
لفظ ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند حصول المؤثر فيه واول زمان وجود
الشرط ان كان المؤثر موجودا تاما قبل وجود الشرط كان مما يمكن وجوده دفعة
ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول
زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام فوجود
المشروط عند وجود جزء منه وهذا انما هو على تقدير وجود المؤثر كما قلناه
والصواب ان حصول المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المؤثر المجموع الحاصل
من المؤثر والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا الا ان ما يوجد بالتدريج لا يحصل
في الوجود الا عند وجود اخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اخر جزء منه في الوجود
لا يقال

١١٨

مبحث الصفة

حكم

قال المبحث السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيص الموصوف بها مثل اكرم
بني تميم الطوال وحكمها في الرجوع الى الجميع في المتعدد والى الاخيرة كالاستثناء
اقول الصفة تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما
مطلقا مثل اكرم بني تميم الفقهاء او من وجه مثل اكرم بني تميم الطوال فانه
لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل تميمي سواء كان فقيها
او غير فقيه في الاول وسواء كان طويلا او قصيرا في الثاني وبالتقييد بالصفة
خرج وجوب اكرام من ليس فقيها في الاول ومن ليس طويلا في الثاني
فهي اذا مخرجة لبعض ما تناوله الخطاب عنه ثم الصفة قد تعقب جملة واحدة
كما قلناه وقد تعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم العلماء وتصدق على الفقراء
الطوال فان الوصف يمكن عوده الى الجملة الاخيرة خاصة والى باقي الجمل فاما
فهو كالاستثناء على خلاف تقدم وقد عرفت والباء في قوله بها متعلق بالموصوف قال

مبحث الغاية

المبحث السابع في الغاية وهي طرف الشيء ولفظها حتى والى ولا بد من مخالفة
ما بعدها لما قبلها والا لم تكن غاية ان كانت متصلة بمفصل محسوس كصيام
النهار والا فكالمرافق ولا يصح تعددها والا لكانت الاخيرة هي الطرف
ان ترتبت او المجموع هي الغاية ان لم تترتب اقول الغاية اسم لشيء يطلق على
احدها الغرض المطلوب منه والثاني نهايته واخره وطرفه وهو المصطلح عليه والمراد
هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
والحكم فيما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان مثلها لم يكن غاية
وطرفا له بل كانت وسطا هذا وفصل فخر الدين الرازي في المحصول فقال ان
كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل معلوم حسا كالليل في قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم
وان كان غير منفصل بمفصل معلوم حسا كالمرافق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم

لم يجب الحد الغي لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس بعض من بعض
الفاصل لذلك اولى من بعض فوجب ان يدخل ما بعدها فيما قبلها واحتياطا [illegible]
وفيه نظر فان الدليل المعدوم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا
مطلقا ولا اشك في ذلك في وجوب غسل المرافق او ما جرى مجراها فان الاجماع
حاصل في ذلك ايضا فان وجوب غسل المرافق انما هو بالسعة لوجوب غسل
الايدي من حيث انه لا يتم الواجب الا به والوجوب بالسعة مخالف للوجوب
بالاصالة ومطلق المخالفة كاف في ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين
الرازي نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن اي يغتسلن وفي المحصول الغاية
هي الاخيرة وينبئ عن الاولى بالغاية لقربها منها واعترض بعضهم بان الغايات
قد لا تترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا غاية
لكن وفيه نظر فانه لم يدع ان الغاية في الذكر مطلقا هي الغاية المخصصة
حتى يرد عليه ما ذكره من كونها قد لا تترتب بل في المثال الذي ذكره ولهذا قال
لو لم يرد هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها ترتب او لم يكن
وسواء امكن وقوعها دفعة او لم يمكن فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع واطلاق
اسم الغاية على كل واحد من الاخر مجازا من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغاية
على البدل كما لو قال اكرم زيدا دائما الى ان يكفر او يفسق فالغاية احدهما لا بعينه
وقيل لا يصح التعدد في الغاية واحكام المص لان الشيء الواحد لا يعقل له طرفان
ولهاتان من جهة واحدة فالتعدد وان تعدد في الغاية في المخصص واحد لان
تلك الاشياء المعدودة المفروض كون كل منها غاية ان ترتب في الوقوع كان
الآخر منها هو الغاية لانه الطرف وان انتفى كان المجموع الغاية واعلم ان الغاية
كما تكون مخصصة للعموم [illegible] لتأكيد مثل اسرى بعبده [illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] حكم ما قبلها لما بعدها [illegible]
بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فعلى هذا يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية
كالحكم

الكل عام

119

كالحكم قبلها بالنظر الى خطاب اخر كما في المحرم فان تحريم وطء امرأته عليه بعد الطهر
ثابت ما دام محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطء في الحيض
بل من دليل اخر وهو الدال على تحريم الوقاع على المحرم قال الفصل الثالث
في المخصص من المنفصل وفيه مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل ضرورة كما في
تعالى خالق كل شيء فان الضرورة قاضية باستحالة خلقه لذاته او نظرا كاخراج
الصبيان والمجنون من [illegible] احتجوا بان المخصص متأخر وما هو كذلك
اما مانع النسخ له والجواب المنع من [illegible] وسقط العبادات عن مقطوع اليد
فان غسلها [illegible] عنه عقلا اقول لما فرغ من البحث عن المخصصات المتصلة
شرع في البحث عن المخصصات المنفصلة وبدأ بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه
متقدما قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل المخصص العام قد يكون ضروريا
وقد يكون نظريا فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء فان الضرورة قاضية بامتناع
خلقه تعالى لنفسه والثاني مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع
فهمهما خطاب الشرع المسلم لعدم توجه الخطاب ومنع قوم من المتكلمين
من تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان المخصص للعام متأخر عنه وشيء
من حكم العقل متأخر عنه فلا شيء من حكم العقل بمخصص للعام اما الاول فلان المخصص
للعام مبين له ومبين الشيء يجب ان يكون متأخرا عنه واما الثاني فظاهر ولانه لو جاز
التخصيص بالعقل لجاز النسخ به وبيانه بالجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم
واستحالة الثاني توجب استحالة المقدم والجواب عن الاول انه ان اريد بتأخر
المخصص ان كان بحسب ذاته فممنوع وان كان بحسب وصف اعني كونه مخصصا
ومبينا للعام سلمناه لكن لا نم ان حكم العقل غير متأخر عن العام بهذا المعنى فانه
لا يتصور كون دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني بالمنع
من استحالة الثاني فانا نجوز النسخ بالعقل كما في قطع اليد فان غسلها

كان واجبا وان نفع الوجوب بقطعها عقلا فهو نسخ مسقط لحكم العقل سلمنا
لكن منع الملازمة لحصول الفرق بين النسخ والتخصيص من حيث ان الناسخ
يعرفنا انتهاء مدة الحكم المقصود للشارع وذلك لا يطلع عليه بعقول
البشر بمجردها بخلاف التخصيص فان العقل حاكم بعدم تناوله لكونه
خلاف العقل سلمنا لكن منع عدم الجواز وقوله احتجوا اشارة الى نفي التخصيص
بالعقل وان لم يذكرهم اولا لانا للوطر فانهم يذكرون بالقصد والنية

قال البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تعالى
المطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ولا تنكحوا
المشركات مع قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولاستعمال العمل بهما واهمالهما
في جميع الصور ومعنى في غير صورة التخاص احتج الظاهرية بقوله تعالى
لتبين للناس ولا يحصل التخصيص الا بالقول والجواب المعارضة بقوله تعالى
تبيانا لكل شيء ولان ما لا ونزلنا ولا اختصاص بالسنة والاشتراك مع ورود

التخصيص اقول اتفق الجمهور على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض
ايات الكتاب بايات اخر منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا
اما الاول فلقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة
سواء كانت حاملا او حايلا وخصص ذلك بقوله واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن وكذا قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانه عام
في كل مشركة وخصص ذلك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اذ ا
اسم هي لعودها مخصصا عنه سالحين واما الثاني فظاهر ولان الخاص والعام
دليلان متعارضان ولا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا اهمالهما
مطلقا لما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه
ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام عليه فهو معنى التخصيص
احتج الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي عم اما الاول فظ لا
وكذا الثاني

واما الثاني فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان فلا يحصل الا
بقوله عم والجواب من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء فانه يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب لانه شيء وثانيهما ان
تلاوة الاية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه عليه السلام والاختصاص بيانه عم
بالمتشابه من المنزل او ما لا اشتباه فيه بل هو محتاج الى بيانه مع وجود الاية المخصصة
للعام لا يكون متشابها فلا يبينه عم بحث ما فوض اليه عم بيانه قال البحث الثاني يجوز
تخصيص السنة المتواترة بمثلها كالتخصيص فيما سقت السماء العشر بليس فيما دون
خمسة اوسق صدقة وبالقرآن لقوله تعالى تبيانا لكل شيء والقرآن بها كتخصيص
يوصيكم الله في اولادكم واية الجلد برجم المحصن وتخصيصها بالاجماع كتخصيص اية
الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وتخصيصه بهما لان وقوعه مع سبق احدهما
خطاء اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل سبع الاولى يجوز تخصيص السنة
المتواترة بمثلها لما تقدم من ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الاخر
يتعين للعمل الخاص في مورده والعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول
فكما في قوله عم فيما سقت السماء العشر المخصص بقوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق
الصدقة واما الثاني فحاجة المانع بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون
بيانه مفتقرا الى بيان والجواب لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل الى بيان عدم
افتقار بعض ما يتكلم به الى بيان فانه لا يلزم من كونه مبينا انحصار كلامه في البيان
الثانية تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بانه تعالى جعله مبينا لكل الكتاب لقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون بالسنة فلو كان الكتاب مبينا للسنة
لكان كل منهما مبينا للآخر وهو دور محال والجواب ان الدور المحال يلزم لو قلنا ان
المبين من الكتاب بشيء من السنة مبين لذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب
مبينا بنفسه ومبينا للمحتاج البيان من السنة فلا دور والمدعي انما هو هذا القدر والضا

فان السنة منزلة ايضًا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
فيكون مبنيًا لا محتاجًا الى البيان فيها الثالثة يجوز تخصيص القران بالسنة المتواترة
لما تقدم ولانه واقع فيكون جايزًا اما الاول فكتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم للذكر بقوله عم القاتل لا يرث وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عم من رجم المحصن واما الثاني فقد وقع فيه نظر فان الرجم
ليس مخصصًا للاية المذكورة لا بفعالم يقتضي عدمه انما المخصص عدم الجلد والاكتفاء
بالرجم عنه الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة
بالاجماع وهو متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القران العزيز
بالاجماع كتخصيص اية الارث وهو قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع على ان
العبد لا يرث وكتخصيص اية بالجلد بالاجماع على ان العبد بمثابة الامة في
تنصيف الجلد والحق ان الاجماع بنفسه وحده ليس مخصصًا لانه لا يكون الا عن دليل
وامارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع
بالكتاب ولا بالسنة وهو ظاهر لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة
الرسول صلعم فلو كان في الكتاب العزيز او السنة المقدسة شيء ينافيه كان متوقفا
عليه فيكون الاجماع خطاء لوقوعه على خلاف مقتضى الكتاب او السنة وانه
محال على ما ياتي قال البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة
بفعله عم ان تناوله حكم الخطاب في حقه ثم ان اتى عم بضده وثبت وجوب التاسي
اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة
انما هو الفعل مع دليل التاسي وان اختص به او ثبت التاسي كان الفعل دليل
التاسي تخصيصًا في حقنا ايضًا لكن الحجر احتج المانع بان دليل التاسي عام
والجواب المخصص بالدليل مع الفعل اقول اختلفوا في تخصيص الكتاب او السنة
المتواترة بفعله صلعم فاثبته الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة
ومنعه الاول كالكرخي والتحقيق في ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا
للرسول

للرسول عم دون امته او لامته دونه او يكون شاملا للجميع وعلى التقادير الثلثة
اما ان يدل دليل على وجوب متابعته عم في فعله مطلقا اي في كل واقعة او في تلك
الواقعة او لا يدل فالاقسام ستة الاول والثاني ان يكون متناولا له خاصة
كما يقال الوصال حرام علي دائمًا ثم واصل كان ذلك تخصيصا في حقه عم سواء كان قلنا
بوجوب التاسي به اولا وفي الحقيقة يكون نسخًا عنه لكن العلم بنسخ الحكم المذكور
عنه وليس مستفادا من مجرد فعله عم بل بانضمام دليل عصمته عم اليه الثالث ان
يكون متناولا للامة دونه ويجب التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال
عم الوصال محرم عليكم ثم واصل فقوم مخصص له لعلم الله راجح عم في الخطاب
المذكور واما بالنسبة فيكون فانه يكون مخصصا لنا وهو في الحقيقة ينسخ عنا
لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي
الرابع ان يكون متناولا لنا خاصة ولا يجب التاسي وح لا يكون فعله عم مخصصا
ولا ناسخًا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم
دلالة فعله عم على رفعه عنا الخامس ان يكون متناولا له وللامة ويجب التاسي
كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف فاذا وصل عم كان ذلك مبينًا حاله ويخرج عن النهي
اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا
لارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص والناسخ ليس مجرد فعله عم بل هو مع دليل التاسي
والحق الاقتصار على خروجه عم عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان
فيه جمعًا بين العمومين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى
من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل عامة اخبار متراخيا عن العام اما
اذا كان مقارنا له او متاخرا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز
نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم كما تقدم والا تعين تخصيصه عم من العموم ونسخ
الحكم العام ثابتا في حق الامة السادس ان يكون متناولا للجميع ولا يجب التاسي
فهذا يدل على خروجه عم وتخصيصه عم باعتبار انضمامه الى دليل عصمته عم ويبقى العام

بعموم لابد في حقنا الحجة المانع من تخصيص العام بفعله عم اي في حقنا بان دليل
التاسي من العموم اعم من العام المعروض لشمول الاول وجوب متابعته في جميع
الافعال التي علم وجهها واختصاص الثاني ببعضها وتقديم الخاص علي العام متعين
لما عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل التاسي بمجرده، بل هو مع الفعل الدال
علي الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه **قال** البحث الخامس لو فعل احد
بحضرته عم ما ينافي العام ولم ينكر عليه كان مختصا به فان ثبت ان حكمه عم في
الواحد حكمه علي الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع **اقول** اذا فعل بعض المكلفين
المندرجين تحت حكم العام فعلا منافيا فيه بحضرة النبي صلي الله عليه واله ولم ينكر
عليه مع علمه بذلك كان ذلك دالا علي تخصيصه وخروجه من العموم اذ لولا ذلك لكان
مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول
فلاستلزامه اخلاله عم بانكار المنكر مع علمه به واما الثاني والثالث فلاصالة
عدم النسخ ولرجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه عم في
الواحد حكمه علي الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ
لا تخصيص والاولي ان يقال لتعميم علة خروج ذلك المكلف من العموم دون الباقي
لانه ان لم يثبت حكمه علي الواحد حكمه علي الجميع فظاهر وان ثبت كان ذلك عاما والعمل
به مطلقا يوجب الغاء العام المعروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما
مع اولوية التخصيص علي النسخ هذا اذا كان الفعل متاخرا عن العام اما اذا كان متقارنا
او متقدما بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله
تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فعلي ما مضي من القول
قال البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان ولا
يجوز تنفيهما ولا العمل بهما ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين
وقد وقع كتخصيص واحل لكم بقوله عم لا تنكحوا المراة علي عمتها ولا علي خالتها وكذا اية الارث
لقوله عم لا يرث الكافر المسلم والسيد المرتضي رحمه الله منع من ذلك لان خبر الواحد ليس

حجة وكيف يعارض القرآن وسياتي جوابه وتوقف القاضي ومنع غيره لان العام قطعي
والجواب ان متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس فتساويا **اقول**
اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا ومنعه
السيد المرتضي وجماعة مطلقا وقال عيسي بن ابان ان كان قد خص بدليل منفصل
جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد
دليلان متعارضان وخبر الواحد خص ومتي كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا او العام
فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا نتكلم علي تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما
ابطال الدليلين مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الآخر كذلك او اعمالهما مطلقا والكل
محال اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما
ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول الخاص اياه، وثانيهما ان ابطالهما
معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقي الآخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض
في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض
ان كان المعمول به الخاص والملغي العام او تقديم المرجوح علي الراجح ان كان بالعكس
لان دلالة الخاص علي محله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد
بالكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع علي تخصيص قوله تعالي واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله عم لا تنكح المراة علي عمتها ولا علي خالتها
وتخصيص عموم قوله تعالي يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عم لا يرث الكافر
المسلم واما الثاني فظ وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات المذكورة اما كون
المخصص ما ذكر من الاخبار وكونه منقولا بطريق الآحاد فهو غير معلوم والحجة لا تتم
من دونها اما السيد المرتضي رحمه الله فان خبر الواحد ليس بحجة عنده مع خلوه
عن المعارض فكيف يكون حجة مع معارضة القرآن العزيز فالجواب المنع من عدم حجيته
وسياتي ذلك في باب الاخبار واحتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص به مطلقا
بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي مرجح علي الظني عند التعارض وتماما

والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق
من اللفظ الموضوع غير قطعية واما خبر الواحد فعلى العكس فانه مظنون الا انه قطع
الدلالة فتساويا فوجب القول بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كونه
الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف الظ كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد
بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بماله ظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة
تدل على ذلك وح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين ارادة ظاهره
موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا
قال البحث السادس القياس عندنا ليس بحجة على ما ياتي فلا يكون مخصصا
نعم ان نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة وح يجوز ان يكون مخصصا كتخصيص
واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب بما نص ع
في قوله اينقص اذا جف لانهما دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما
دون الاخر فتعين العمل بهما وانما يصح مع تخصيص وكذا البحث في المفهوم مثل في سايمة
الغنم زكوة تخصيص بقوله في الغنم زكوة ان قلنا انه حجة والا فلا اقول قد اشتمل
هذا البحث على مسئلتين احديهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف
القايلون بان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة ومالك الى جوازه
ومنع الجبائي مطلقا وفصل اخرون فقال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا
وقال اخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمص كما كان القياس المنصوص على علته حجة
عنده جوز التخصيص به كتخصيص عموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب
بالعنب المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر على بالرطب المنصوص على علته وهي
النقصان عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا
واحدهما والقياس اخص من الاخر فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت
من استحالة اعمال الدليلين مطلقا واهمالهما كذلك واهمال احدهما مطلقا فتعين مطلقا
ما قلناه وهو معنى التخصيص به واجيب بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص عليه

وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متقدما عليه احتج المانع بان الحكم
المدلول عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون
وما قالوا ولان القياس فرع النص فلو تقدم عليه لتقدم الفرع على الاصل وانه محال والجواب
عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني ان القياس فرع على النص الذي
هو اصل العلة لا على كل نص حجة في جواز تخصيص الكتاب به فالاكثرون قالوا به لان فيه جمعا
بين الدليلين فكان اولى من اهمالهما او اهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال اخرون لا يخص
به لان تقديم الخاص على العام انما كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة العام عليه وذلك
مفقود في المفهوم فان دلالة العام على جزئياته اقوى من دلالة المفهوم فانها ضعيفة
جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو غير جائز ومثاله قالوا ورد نص عام
على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال عم الزكوة واجبة في كل الغنم ثم قال عم في سائمة
الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء الزكوة عن المعلوم والعام دال على وجوب الزكوة
فيها قال البحث السابع العام والخاص المتعارضان ان اقترنا كان الخاص
مخصصا لقوة دلالته ولان فيه جمعا بين الادلة وكذا ان تاخر الخاص قبل حضور
وقت العمل بالعام ان جوزنا تاخير البيان عن وقت الخطاب وان ورد بعد الوقت
كان نسخا وان تقدم بني العام على الخاص احتج ابو حنيفة على ان العام ناسخ بانه
متاخر مناف كما لو تاخر الخاص وبقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث ولان
العام كالنص على الجزئيات ولما كان الاصل ناسخا فكذا العام والجواب التخصيص اولى
من النسخ ونخص قول ابن عباس بالخاص المتاخر والتنصيص على الجزئيات لا يحتمل
التخصيص بخلاف العام فلا يساويه وان جهل التاريخ بني العام على الخاص لما تقدم ولان
الفقهاء لم تزل يخصصون العام بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ وابو حنيفة توقف
لتردده بين كونه مخصصا وناسخا ومنسوخا اقول اذا ورد عن رسول الله صلعم
خبران كالمتنافيين مثل ان يقول في الخيل زكوة ويقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة
فاما ان يكون تاريخهما معلوما او لا والمراد بعلم اقترانهما تاريخهما العلم بنسبة احدهما

الى الاخر بالاقتران او التقدم زمانا والاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص
وبالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام وهو
اختيار المحققين لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه فيكون
ارجح والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن التعارض
ولان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال شاذ ان
العام يكون معمولا فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض بينهما ويبقى التعارض بينهما في
مورده وهو ضعيف لما قلنا من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل
بالراجح واجب الثاني ان يعلم تاخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل
بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك بيانا وتخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند
من يجوز تاخير البيان العام عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري ومن وافقه
وان كان الثاني كان ذلك نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعده وما قبل لانه لو كان
تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعده لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا
الثالث ان يعلم تاخير العام فيبقى العام عاما على الخاص بمعنى العمل بالعام فيما عدا
مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره
فخر الدين والمصنف لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار يكون العام ناسخا
للخاص المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه الاول ان العام مناف للخاص متاخر عنه فيجب كونه
ناسخا كما لو كان الخاص هو المتاخر الثاني ما روي عن ابن عباس قال كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ ناسخا للخاص المنافي الثالث العام يتناول
افراده جاريا مجرى التنصيص على كل واحد منها بلفظ الخاص ولا فرق بين قوله اقتلوا المشركين
وبين قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا المشرك وهكذا الكل التنصيص على الافراد
بالحكم المنافي لحكم الفرد المتقدم عليه فيكون ناسخا فكذلك العام والجواب عن الاول المنع
من الملازمة والقياس على ما اذا تاخر الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده
اقوى من دلالة عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام لان نسخ العام بالخاص المتاخر

لا يوجب

١٢٤

لا يوجب رفع الحكم العام بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام بخلاف عكسه
فان فيه ابطالا للخاص بالكلية والمصاحب ذلك بان تقديم الخاص المتاخر على العام تخصيص
وعكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كل منهما ناسخ ان كان ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا غير مستلزم ابطال العام بالكلية
كما قلناه وعن الثاني بعد تسليم حجة قوله انه محمول على تاخر الخاص او المساوي دون العام
التوفيق بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على تقدير كونه احدث
من العمل به في جميع موارده او بعضها فيحمل على الثاني عند معارضته للخاص
له في جمعا بين الدليلين وعن الثالث المنع من مساواة العام للتنصيص على الجزئيات
وثبوت الفرق بينهما فان العام قابل للتخصيص اجماعا لانه بيان لمراد اللافظ والتنصيص
على الجزئيات غير قابلة له لانه تناقض الرابع ان يجهل تاريخهما وهنا ينبغي العمل بالخاص
في مورده وبالعام فيما عداه لان ذلك واجب على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما
وتقدم العام وعكسه على ما بيناه ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العمومات بما يعارضها
من الادلة الخاصة مع علمهم بتواريخها في كل عصر وكل ذلك اجماع اما ابو حنيفة فتوقف
لتردد الخاص بين كونه منسوخا وناسخا ومخصصا وقد بينا ضعف كلامه هنا هذا مع
تساويهما في القوة والضعف او كون العام اضعف اما على العكس كما لو كان العام
متواترا والخاص خبر واحد فان مع الاقتران وكون العام متاخرا يعمل بهما كما تقدم ولو كان
الخاص متاخرا كان ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما يأتي وال

الفصل الرابع فيما ظن انه مخصص وفيه مباحث **الاول** الجواب ان لم
يستقل بنفسه لزانه كقوله عم اينقص اذا جف او للعواب مثل لا اكل في جواب من قال
كل عندي بتخصيص بالسوال وان استقل فلا اشكال في المساوي والاعم في غير محل السوال
والاخص ان كان في الجواب تنبيه على الباقي وكان السائل مجتهدا او لا تفوت المصلحة
بالاجتهاد والا لم يجز واما الاعم في محل السوال فالحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع له السالم عن كون خصوصية السبب مانعا

لامكان اعملوا بالعام ولا تخصوه بالسبب ولان اكثر الوقايع وردت على اسباب خاصة
احتج الشافعي على احدهما بان المراد ان كان ما وقع السؤال عنه تخصص به والا لزم
تاخر البيان والجواب جاز ان لحب بالاعم نعم دلالته في محل السؤال اقوى اقول
لما فرغ من البحث عن المخصصات للعموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك
واعلم ان الخطاب الواقع عن جواب سؤال سائل اما ان يحتاج في الدلالة على معناه
الى انضمامه الى السؤال اولا والاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته اي
يكون بحسب وضعه كذلك او الى العرف فالاول كقوله عم اينقص اذا جف فان هذا
الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال والثاني
مثل قول القايل والله لا اكل في جواب قول قايل كل عندي فان هذا القول اعني لا اكل
في الجواب مستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه الا انه بحسب العرف صار متعلقا
بالسؤال بحيث صار كانه قال والله لا اكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مخصصا
بالسؤال لانه غير مفيد من دونه فيكون موجودا في كلام المجيب تقديرا واما الثالث
وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه من غير احتياج الى انضمامه الى السؤال فهو
اما ان يكون مساويا للسؤال في العموم والخصوص او يكون اخص او اعم في غير محل السؤال
او اعم في محله ولا اشكال في الثلثة الاول اما المساوي فظاهر فانه لا يفتقر في افادة حكم
جزئيات السؤال عنه بمعنى انه شامل لها ولا ينفي ونحوهما اي لا يدل على حكم غيرها كما
لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة واما الاخص
فيشترط ان يكون في حكم المذكور لا تعلم على حكم غيره كما لو قال قيل في الخيل زكوة فيقول
في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناث الخيل زكوة فان في ثبوت الزكوة المذكورة
تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي محل النمو والزيادة وكذا في انتفاء الزكوة عن
الاناث تنبيه عن انتفائها عن الذكور وان يكون السايل من اهل الاجتهاد وان
يكون الوقت له بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال به واما الاعم في غير محل السؤال
وهو ما يكون في الجواب مثبتا لحكم الصورة المسؤل عنها ومثبتا لحكم صورة اخرى مناسب

لذلك

لذلك الحكم مثل قوله عم وقد سئل عن الطهارة بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فالسؤال
كان مختصا اي بحكم الطهارة والجواب دل على ذلك وعلى حكم اخر وهو حل ميتته فلا اشكال
فيه بل يجب اجراؤه على عمومه لان ما به صار اعم لم يكن مسؤلا عنه فهو في حكم مبتدئ
لا معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السؤال في محله بان يذكر
جنس الصورة المسؤل عنها بحيث يندرج حكمها المسؤل عنه فيه مثل قوله عم
وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير ريحه او طعمه
او لونه فان فيه خلافا فالمحصول للشافعي ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ وقال الجويني
وهو الذي صح عن الشافعي واحتج الاولون بوجهين الاول ان المقتضي للعموم
وهو اللفظ الموضوع موجود والمانع منه مفقود اذ ليس خصوص السبب وهو غير
صالح للمانعية لا مكان اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم اللفظ ولا تخصوه
بالسبب ومع وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجود المقتضي وفيه نظر لانا
لا نم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية وذلك لان ورود العام على سبب خاص
يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسؤال وذلك يمنع من ظن تناول
العام لما عدا محل السبب واجتماعه في صورة التصريح غير مناف لما ذكرنا لزوال
ظن المطابقة عن السؤال والجواب بالتصريح بعدمها الثاني ان اكثر العمومات
وردت على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان
واية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر واية اللعان نزلت في حق هلال بن امية
والاجماع من الصحابة ومن بعدهم العمل بعمومها وعدم قصرها على ما وردت
عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اعني الواقع جوابا اما بيان ما وقع
السؤال عنه او غيره والاول يقتضي ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ
السبب والثاني يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة واجيب ولا
امنع من الحمل لجواز كون مراده بيان ما وقع السؤال عنه وبيان غيره معا واني بلفظ

عام شامل لهاوية لا يلزم تخصيصه بالسبب وان تاخر البيان عن وقت الحاجة ولو
كانت دلالة العام على المسئول عنه اقوى لان ارادته من العام معلومة والا لزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة **قال** البحث الثاني مذهب
الراوي ليس مخصصا لجواز توهمه دليل في ما ليس بدليل ولا طعن فيه وذكر البعض
ليس مخصصا لعدم التنافي بين انما اهاب دبغ فقد طهر وبين دباغها طهورها
وظاهر العموم اولى من المفهوم لو كان حجة والعادة ليست مخصصة لان افعال
العبادية حجة على الشرع الا ان يخصصها الاجماع او تقريره عليه السلام عليها وكونه
مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم الخبر مثل وهو بكل شيء عليم بخلاف الامر وعلو
منصبه لا يخرجه عن عموم الخطاب والعبودية والكفر لا يخرجان المتصف بهما
عن العموم الا فيما يشترط الملك والاسلام ووجوب الجزية اعم من دليل العبادة وقد
تقدم عليه وقصد المدح والذم ليس مخصصا اذ لا منافاة في ارادة الخصوص
الجزء المحذوف عن المعطوف لا يقتضي تخصيص الجزء المذكور عن المعطوف عليه مثل
لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء العطف التشريك العام
والاحتمال ثابتة العطف وليس لمحل النزاع والاقرب قول الحقيقة لان العطف على
المبتدأ يقتضي الاشتراك في الخبر فالملفوظ ان كان خبرا عنهما ثبت التخصيص والا كان
عطف جملة على اخرى وليس النزاع ووجوب رد الاستثناء او الحكم او الصيغة
الى بعض العموم لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار مثل الا ان يعفون المختص
بالكاملات لا يخصص لا جناح عليكم ان طلقتم النساء والصفة مثل يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة
وانما يتاتى في الرجعي والحكم كقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن المختص
بالرجعيات لا يخصص والمطلقات يتربصن والمرتضى توقف وهو الاقرب فانه
لو قال اضرب الرجال الا من اعتدى كان يحمل الرجال على الذين يصح عود الاستثناء
اليهم وهم الاحرار جاز او حمله على العموم يقتضي المجازية في الاستثناء اذ يجب تقديره الا

يتبادر بعضهم بالله اذ الكناية في الاستثناء يجب رجوعها الى المذكور
المتقدم اجمع لا بعضه واذا تعارض المجازان وجب الوقف الى المذكور المتقدم
اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى مذهب الراوي لا يخصص
العموم به سواء كان من اصحابنا او غيرهم وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة
وعيسى ابن ابان وذكروا في مثاله رواية ابو هريرة الا ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب
سبعا وذهب الى اجزاء الثلثة لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له
ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال استناده
في مذهبه الى ما توهمه دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك احتج المخالف بان
المخالفة الراوي ظاهر العموم ان لم يكن لدليل يقتضيه كان ذلك قادحا في روايته
وان كان الدليل يقتضيه وجب اتباعه فيه والجواب المنع من كون المخالفة لا لدليل
يقدح في روايته وانما يكون كذلك ان لو علم بعينه كونه دليلا اما مع ذلك التعيين
فلا والثانية لا يخصص العام ذكر بعضه خلافا لابي ثور كما روي عنه صلعم انه قال
ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال ابو ثور المراد
بالعام جلد الشاة والحق خلافه لان تخصيص العام لا بد وان يتنافيه ولا منافاة
بين الكل وبعضه لان الكل يحتاج الى البعض في وجوده وان يتنافيه بدونه
وكل شيئين هذا شانهما يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا يخصص به واحتج المخالف
بان تخصيص ذلك البعض يدل على نفي الحكم فيما عداه وذلك موجب لتخصيص العام
والجواب المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس حجة على ما تقدم وسلمنا حجيته
لكنها لا يكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف فالتمسك بظاهر
العموم اولى الثالثة اختلفوا في التخصيص بالعادة والحق ان العادة ان كانت حاصلة
في زمان النبي صلعم واقرهم عليها مداومة لها اما التخصيص ان كان متعلما على
التقرير وهو جائز لكن التخصيص في الحقيقة وهو تقرير النبي صلعم وان لم يكن حاصلة
في زمانه او كانت حاصلة ولم يعلمها او لم يمنع ولم يظن بحسن احد هذه الاقسام

علي التنفيس فان وقع الاجماع علي مقتضى العادة خصصت العام وفي الحقيقة
يكون المخصص الاجماع لا العادة فان لم يتحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص لقيام المقتضى
للعموم وهو اللفظ وعدم ما يدل تخصيصه اذ العادة بمجردها ليس حجة فان افعال
العباد ليس بحجة علي الشرع الرابعة كون المتكلم تحت اللفظ العام المخاطب
لا يقتضي خروجه عن عموم خطابه سواء كان الخطاب امرا او نهيا اما الخبر فكقوله
تعالي وهو بكل شيء عليم وهو تعالي شيء ويصح ان يكون معلوما ولا مانع من دخوله
في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال لعبده سلم علي كل
شيء من تراه غدا فان ذلك يقتضي وجوب سلامه مولاه عند رؤيته في الغد
واما النهي فكما لو قال لا تخاطب غدا احدا فانه يقتضي تحريم خطابه سيده في الغد
لوجود المقتضي وهو الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا كونه مخاطبا وهو غير صالح
للمانعية لتحققه فيما الوضع بدخوله او كان الخطاب مختصا به كما لو قال اذا
رايتني غدا فسلم علي او لا تخاطبني غدا وقال فخر الدين الامر الذي جعل جزؤه قوله
من دخل داري فاكرمه يشبه ان يكون كونه امرا قرينة تخصصه وهو بعيد وقول
المصنف بخلاف الامر ان اراد به ان الامر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه يكون امرا لنفسه
مع جواز تعلق خبره بفعله فهو حق وقد تقدم القول في ذلك وان اراد انه لا يندرج تحت
مطلق امره وان كان الامر غير اذا كان بلفظ عام كما قلناه فمفهوم اذ الامانع منه مع
تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في الخطاب باللفظ المتناول للنبي عم وللامة مثل قوله
عم يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا فقال المحققون هو جار علي عمومه وقال شاذ انه
مختص بالامة لان علو منصبه عم يوجب افراده افراده بالذكر وهو مم للاتفاق علي وجوب
الحج علي النبي صم لقوله تعالي ولله علي الناس حج البيت وقوله يا ايها الذين امنوا اذا
لقيتم فئة فاثبتوا وقال الحليمي في كل خطاب لم يكن مصدرا بامر النبي صم بتبليغه كالايات
المذكورة فهو مندرج فيها وليس كذلك كقوله تعالي قل للمومنين يغضوا من ابصارهم
فهو غير داخل وهذا حسن لان مواجهة المخاطب بنفسه بنفسه قرينة علي ما تقدم السادسة

اختلفوا

اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين
والكفار وضعا مثل قوله تعالي يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا بني ادم خذوا
زينتكم عند كل مسجد ونحو ذلك هل يكون متناولا للعبيد والكفار الاكثرون علي ذلك
اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشريعة
واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب الموجود موجود اذ التقدير
شمول الخطاب لهم والمانع منهم ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية
ولا ما تناولهم عند التصريح بدخولهم فيه او كون الخطاب مختصا بهم نحو العبادات
المترتبة علي المالكية كالزكوة مثلا لا يراد العبد فيها لعدم صلاحيته لها كما لا يراد
الاعمى من قوله تعالي قل للمومنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع من اندراج
العبيد في العموم متحقق وهذا الدليل الدال علي وجوب خدمة سيده في كل وقت
يستخدمه فيه وذلك يمنع من العبادات في تلك الاوقات فان خصصهم وجوب
خدمته باعدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصا للدليل وجوب الخدمة اخص
لاختصاصه بالرق والعموم متناول للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة
وان كان اخص الا انه في حكم العام من حيث تناوله ساير الافعال والاوقات
ودليل العبادات وان كان اعم الا انه في حكم الخاص لاختصاصه افعالا مخصوصة
كالصلوة والقيام في الاوقات المعينة فكان تقديمه اولي السابعة قصد المتكلم بالعام
المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تعالي ان الابرار لفي نعيم وان
الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح او الذم غير مناف له فوجب
القول به وحجة الشافعي علي التخصيص ان اللفظ انما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة
في الحث علي الفعل والزجر عن الترك ضعيفة لعدم المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ علي
الاستغراق الثامنة اختلفوا في ارادة الخصوص من الجزء المخصوص من المعطوف هل يقتضي
تخصيص الجزء المذكور في المعطوف عليه مثل قولهم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
اي بكافر والكافر الثاني اعني المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي فان المعاهد يقتل

الخاص بين [illegible] وجوب العبادات و[illegible]
[illegible]

بمثله والكافر المذكور في المعطوف عليه اعم من كونه ذميًا وحربيًا فهل يقتضي ذلك
تخصيصه بحيث يكون المراد منها الكافر الحربي ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه
واستدلوا بهذا الحديث على انه لا مقتضي للكافر الذمي من المسلم وقالت الحنفية يقتضي
التخصيص واحتج عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف
عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر والجواب المنع اقتضاء
ذلك بل مقتضاه التشريك بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير
ذلك واجيب ايضا بالمنع من الجزء المذكور في المعطوف عليه في المعطوف لاحتمال
تمامية الكلام من دونه فان قوله لا يقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم
اضمار شيء اخر واعترض المص بان ذلك صرفه عن محل النزاع اذ لا يبقى معناه محذوف
في المعطوف وضلاعة كونه خاصًا وايضا يلزم ان لا يقتل المعاهد بمسلم ولا كافر
فيكون اكمل من المسلم وانه محال والمص رجح القول الحنفية بان العطف على المبتدأ
يقتضي الاشتراك في جزء كما لو قيل زيد عالم وعمرو فالملفوظ اعني الكافر المذكور في المعطوف
عليه ان كان جزءا للمعطوف ثبت المطلوب لان كونه خاصًا فيه يقتضي كونه خاصًا
في المعطوف عليه لانه شيء واحد وان كان جزءا في المعطوف عليه خاصة وللمعطوف خبر
اخر محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر لان العطف
على المبتدأ يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا بمعنى انه يلزم لفظه في المعطوف فيهم الخبر جاريا
بجري قولنا لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل كذلك لم يوجب تخصيص
الكافر الاول فكذا مع اضماره التاسعة اختلفوا في العام اذا تعقبه تقييد بما فيه ضمير من
استثناء او صفة او حكم عاد الى بعض ما يتناوله اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد
بذلك العام ذلك البعض او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار
الى امتناع التخصيص ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى وابو الحسين البصري والجويني
اما الاستثناء فكما في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا
لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين

وان طلقتموهن

وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا
ان يعفون ومن المعلوم ان العفو لا يصح الا من الكاملات المالكات امرهن دون المحجور
عليهن كالصغيرة والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن
ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله
فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وذلك
انما ياتي في الرجعيات دون البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك وذلك
لا يصح الا في الرجعيات خاصة والمص اختار الوقف لان اجراء العام على ظاهره
يقتضي التجوز في الكناية وتخصيصه بما يصح عود الضمير اليه يقتضي التجوز فيه
وليس احد المجازين اولى من الاخر فوجب الوقف وفيه نظر المنع من عدم
الاولوية فان التجوز في الكناية اولى لكون دلالتها تابعة ودلالة العام على
معناه اصلية متبوعة ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال المذكور في المتن
وهو اضرب الرجال الا من اعتدى بماله نظر اذ لم يتعقب العام ما فيه ضمير يعود
اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق لمقصوده اضرب الرجال الا ان يعتدوا
وابا موالهم قال **الفصل الخامس** في المطلق والمقيد ان اختلفا فلا تقييد
مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على
المقيد عملا بالدليلين وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وان اختلف لم يجب
لامكان التنصيص على بقاء المطلق على اطلاقه واحتج له بعض الاشعرية على التقييد
لفظا بان القران كالكلمة الواحدة وبالقياس على الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة
عدم التناقض والتقييد في الشهادة بالعدالة في كل الصور بالاجماع لا بالتقييد
في الطلاق ومنع الحنيفة منه بالقياس مناف لمذهبهم وقولهم انه نسخ لان الاطلاق

حكم المطلق والمقيد

يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على افراد، اقول الكلام في المطلق
والمقيد اما في ماهيتهما او اقسامهما او في احكامهما اما الاول فقد عرفت فيما تقدم
ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود
والمراد هنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المنفية اما في الامر مثل اعتق
رقبة او المصدر مثل فتحرير رقبة او الجزا المستقبل فما اعتق رقبة ويرسم بانه اللفظ
الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وبقيد الدال يخرج المهمل وقولنا على
مدلول يعم الوجود والعدم وقولنا شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف
والعمومات لاستغراقها وقال المصنف في النهاية وفي اخراجها به نظر فالاولى
زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه وجوده في كل جزء و
وصف افراد ذلك الجنس العام ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس
بل كل فرد من افراد ذلك موجود فيه واما المقيد فقد فسر بامرين احدهما ما افاد
معينا كزيد وهذا الرجل وانا وانت وثانيهما ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلوله
بصفة زائدة مثل ثوب بصري وهذا وان كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد
واحد من الثياب البصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد
باعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا
والاول مثل آتوا الزكاة واعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد
لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق
في الظهار رقبة ثم يقول لا يعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي
تقييد المطلق بضد ما فيه المقيد مع اختلافهما حكما اما الثاني وهو ان يتفقا
حكما فنقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد اما مع التماثل او مع الاختلاف
وعلى التعدد او التقدير فالخطاب الوارد اما امرا ونهيا فالاقسام ستة الاول ان
يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق رقبة مؤمنة
فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من ان

الامر

الامر مقتض لتكرار المامور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد
اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب لبقائه في عهدة
التكليف اعترض بان حكم المطلق يكفي المكلف من خروجه عن الاتيان باي فرد شاء
من افراد الحقيقة والمقيد يمنع ذلك فيتضادا حكماهما واجيب نقول ليس العدول عن مقتضى المطلق
والعمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب
بان حمل لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد
ليس مجازا ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء
المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا عن التخيير فيها الثاني ان يتحد سببهما
في النهي مثل لا يعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل
بمدلولهما الثالث ان يتعدد سببهما مختلفا مثل قوله تعالى في كفارة الظهار والذين
يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة مؤمنة وقوله تعالى في كفارة
القتل خطاء ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال
الشافعي يحمل المطلق على المقيد فحمل بعض اصحابه كلامه هذا على اطلاقه واخرون على
اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا من ذلك مطلقا والحق
انه لا يقتضي التقييد مطلقا ان لم نقل بان القياس حجة والا فما لم يتحقق علة الالحاق
فيه لنا لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة
او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذا انتفاء دلالة
المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود هنا
فان التقييد بالايمان في كفارة القتل لا يستلزم التقييد به في كفارة الظهار هنا ولانه جاز له
الشارع لو نص على بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت
ولا يعتق في القتل الا رقبة مؤمنة لم يكن احدهما مناقضا للاخر احتج المخالف بان
القرآن العزيز كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر لم يقع
الا اختلاف المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت

في باقي الصور حمل المطلق على المقيد وكذا في غيرها والجواب ان اردتم بوحدة الواقعة
عدم مناقضة بعضه بعضا فهو مسلم وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد
في الاخرى متناقضا وان اردتم الحادثة في كل شيء فهو باطل فان فيه عاما وخاصا ومجملا
ومبينا وظاهرا ومأولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشهادة بالعدالة
في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل للاجماع على اعتبار العدالة فيها
مطلقا اما الحنفية فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس على المقيد لان ذلك نسخ
فان مقتضى المطلق تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء من افراده وتقييده يمنع
ذلك ونسخ النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة على النص والزيادة على النص
نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب المنع من كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم
الثابت بالخطاب السابق وليس ذلك متحققا هنا لان الامر المطلق ليس فيه دلالة
على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص
العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنعهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس مناف
لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة من كثير من العيوب وليس
لهم دليل على ذلك من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس فان كان
نسخا بطل قولهم ان النسخ لا يكون وان لم يكن نسخا بطل توهمهم بان رفع حكم المطلق بالقياس
الى يكون نسخا وقد عرفت مما ذكر الاقسام الثلاثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا
في النهي وتعدده متماثلا في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض لها المصنف واستلزمها ظاهر

قال **المقصد الخامس** في المجمل والمبين وفيه فصول **الاول** في المجمل وفيه مباحث

الاول الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه
والمتواطي فرد من جزئياته عند الامر باحدها مثل وآتوا حقه يوم حصاده او حال استعماله
في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل احل لكم ما وراء ذلكم حيث قيد بالاحصان
المجهول ومثل احلت بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول
المراد البعض او حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد يكون

في المعنى

١٢٥

في الفعل اذ الوقوع لا يدل على الوجه **اقول** لما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار
مدلولاتها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار
دلالتها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة
بينه وبين الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض
اللاحق له باعتبار الدلالة فلهذا قدم المصنف البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني
اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله
وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا
متساويا او على ما عرفت في اوائل الكتاب وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم
منه عند الاطلاق شيء وهو منقوض طردا بالمهمل وعكسا بمثل قولنا مستحيل وممتنع
فان المفهوم منه ليس شيئا وعكسا بمثل وآتوا حقه يوم حصاده وهو اعني الاجمال
قد يكون في اللفظ وقد يكون في الفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه
كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله على جميع معانيه او يكون متقابلا كالقرء للحيض والطهر
او المتواطي المحتمل لكل واحد من افراده عند الامر باحدها على التعيين مثل قوله تعالى
وآتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان المقدار مجمل اذ نسبته الى كل واحد من ابعاضه
كنسبته الى غيره او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فتقييد الحل بالاحصان وهو
غير معلوم حينئذ وكقوله واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل
التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء ومثل قوله تعالى اقتلوا المشركين
ثم يقول الرسول لهم المراد البعض ولم يعينه فانه يكون مجملا والمثال الاول مجمل باعتبار
تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول
وهو المخصص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه بقول المجهول وهو تخصيص بالمنفصل
من السنة او حال استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية
والمجازية فالاول مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة

والى الافعال المخصوصة المغايرة لموضوعة اللفظ او لجزئه لغة وهو قبل بيانها غير معلومة
فيتحقق الاجمال وهذا اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك الجزء اما لو لم يعلم
النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه الاصلي والثاني كما لو دل دليل على عدم
ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فانه يتحقق الاجمال وقد
يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عليه السلام ولم يعلم على اي وجه اوقع الصلوة من وجوب او ندب
فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كما لو صلى باذان
واقامة جماعة فانه قرينة الوجوب **قال** البحث الثاني المجمل جاء في الكتاب وقطع
كالايات المتقدمة واحتج المخالف بان القصد الافهام والا لزم العبث فان ذكر معه البيان
طال بغير فايدة والا لزم تكليف المحال والجواب المنع من الملازمة الاولى ان كان المقصود الافهام
التفصيلي والمنع من الثانية لجواز امتحان لمصلحة خفية او ظاهرة هي الاستعداد للامتثال قبل
البيان فيحصل الثواب **اقول** اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى
ومنعه شاذ لان المصلحة قد يكون متعلقة بالتعبير عن الشي اجمالا دون التفصيل فيجب تحصيلا
لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكما في الايات المتقدم ذكرها في قوله تعالى
واتوا حقه يوم حصاده وما بعدها واما الثاني فلما احتج المانع بانه لو خاطب الله تعالى بالمجمل
لكان اما ان لا يقصد به الافهام فاما ان يضم اليه ما يدل على المراد به اولا فان كان الاول لزم
التطويل بغير فايدة ولان التنصيص على المعنى افصح واشمل في باب الفصاحة من المجمل المتعقب
بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ
الذي لا يدل عليه محال غير مقدور والجواب ان مراده بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلي
لم يلزم العبث على تقدير اسقاطه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد
الافهام مطلقا او انتفاء القصد مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المص بقوله المنع من الملازمة
الاولى ان كان المقصود الافهام التفصيلي وان كان المراد الافهام مطلقا والاجمال لم يلزم تكليف
ما لا يطاق على تقدير تجرده عن البيان ولا التطويل بغير فايدة على تقدير اقترانه به لان للاجمال ثم
التطويل المذكور فايدة حقيقية يعلمها الله تعالى ولا يقتضي عقولنا على ادراكها او شيء

فالظاهر

١٣١

فالظاهر وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان
الموجب لحصول الثواب واليه اشار المص بقوله والمنع من الملازمة الثانية **قال**
التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس مجملا لسبق فهم تحريم الاكل في حرمت عليكم
الميتة والوطي في حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقهما غير مقدور فلا بد من
اضمار ولا اختصاص والجواب المنع من عدم الاختصاص **اقول** قد اشتمل هذا
البحث على اسقاط من انها جملة وليست كذلك فمنها التحريم والتحليل المضافان الى الاعيان
بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا
الكتاب حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي وتحريمه
من قوله انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق
اللفظ دليل على كونه حقيقة على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر
الى العرف الطاري حقيقة سلمنا لكنه مجاز الراجح على غيره من المجازات وقد تعذر حمل
اللفظ على حقيقته فتعين حمل عليه لعدم النقل بين احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة
فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانهما من احوال عوارض المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح
تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره فيهما او بعضها
والاول باطل لاصالة عدم الاضمار الموجب لتقديره بما يندفع به الضرورة فتعين الثاني وليس
اضمار بعض معين بها اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب
المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل
المقصود لنا من تلك العين وليس كذلك فان كل واحد ممارس للالفاظ العرفية يتبادر الى
فهمه عند قول القايل احللت لك المذكى وحرمت عليك الميتة تحليل الاكل وتحريمه سلمنا
لكن لا نم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بان اضمار
البعض يفضي الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب ليقين البراءة
والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نم عدم اولوية اضمار بعض معين فان اضمار المتعلق المقصود
من العين غالبا كالاستمتاع من النساء والاكل من البهيمة اولى لكونه متبادرا عند اطلاق اللفظ

دون بعض بما يمكن اضماره قال المصنف وآية المسح ليست بمجملة لان الباء ان كانت للتبعيض
يثبت التواطؤ والا وجب الاستيعاب احتجت الحنفية باجمال الجميع والبعض فثبت
الاجمال وقد تقدم جوابه اقول المحققون على انه لا اجمال في اية المسح وهو قوله
تعالى وامسحوا برؤوسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء اما ان يكون متعين
للتبعيض كما هو مذهب الشافعية او الالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء ومن التعدي
فلا اجمال اما على تقدير الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض بالتواطؤ
والامر به يوجب تخير المكلف في مسح اي بعض شاء منه لان المامور به كلي وهو موجود في
كل واحد منها فلا اجمال واما على التقدير الثاني فيجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي
عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت على المسح وقرنته بالراس وهو اسم للعضو بتمامه
لا البعضه فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال اخرون ان الصيغة المذكورة حقيقة في
القدر المشترك بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما اما في الكل فبالاتفاق واما
في البعض فكما يقال مسحت راس اليتيم وان كان قد مسح بعضه والاشتراك والمجاز خلاف
الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وح لا يتحقق الاجمال ويتخير المكلف
فيهما احتجت الحنفية بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الراس ومسح بعضه لا اولوية
لاحدهما فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية فان الباء ان كان للتبعيض
فحملها على ارادة مسح البعض اولى عملا بالظاهر اللفظ ولانه متعين الارادة لكونه لازما لمسح
الكل وان لم يكن للتبعيض كان حملها على ارادة الجميع اولى لما بينا ولان به يحصل
يقين البرءة والامتثال قال ولا اجمال في الفعل المنفي اذا وجب حمله مجازا الى نفي
الحقيقة المستلزمة لنفي جميع الصفات نفي الصحة المشاركة في العموم ودلالة المطابقة
هنا وان انتفت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ بعد استقرار الدلالة صار كالعام
فاذا اخص في بعض الموارد وهي الذات نفي الباقي سلمه حجة وحجة الارادة احتجه
ابو عبد الله بان الفعل موجود فلا بد من مضمر يصرف النفي اليه ولا تخصيص لبعض
المضمرات دون بعض والجواب قد بينا الاولوية اقول اكثر الناس على انه لا اجمال

في الل

١٣٢

في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بالنية لا اجمال في
النية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحوها خلافا لابي عبد الله البصري لان
اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء
الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية في الصيام ومن ينتفي كونها
اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرائطها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل الا بالنية
حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار حكم او صفة ليصرف
النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات من
نفي باقي الصفات لمشاركة الصحة الحقيقة في ان نفي كل منهما ملزوم لنفي جميع الصفات
ونفي غيرهما كالفضيلة والكمالية ليست كذلك فكان البعيد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ
على ما هو اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد عنه وفاقا ولان اللفظ دال على
نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي الصفات لاستحالة بقاء الصفة عند عدم الذات
وح يكون قوله لا عمل الا بالنية مثلا دالا على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به
في نفي الذات لتحققها فوجب ان يبقى معمولا به في الثاني لا يقال اللفظ ليس دالا على نفي
الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة لدلالة المطابقة اعني دلالة اللفظ على نفي الذات
فاذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة تحقق التابع عند ارتفاع متبوعه
لانا نقول ان اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير نسبته بالنسبة الى مدلوله
المطابقي والالتزامي كالعام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء الدلالة المعنى
المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض احتج المخالف بان الصلوة
والنية موجودان مثلا فامتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه الى حكم من احكامها وليس
بعض الاحكام اولى من البعض الاخر واضمار الجميع يلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة
وهو خلاف الاصل فتعين اضمار بعض غير معين وهو معنى الاجمال والجواب المنع من وجود
ما له مسمى شرعي كالنفي المحقق فلا نسلم انه لا اولوية لبعض ما يمكن اضماره على البعض الاخر فان اضمار
الاحكام اولى لكونها اشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة عليها مجازا

واعلم انه قد يرد النفي للنهي عن الفعل المنفي مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال
في الحج وقد يكون لنفي وجوبه كقوله عليه لا هجرة بعد الفتح **قال** ولا اجمال في اية
السرقة اذا انقطع حقيقة في الابانة واليد في العضو من المنكب **اقول** ذهب
السيد المرتضى رح واتباعه الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع
ومن المرفق ومن المنكب والاصل في اطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والا
اشتراك ملزوم الاجمال عند التجرد عما يعين المراد وقال اخرون انها مجملة في القطع ايضا
لانه يصدق على الابانة كما يقال قطعت العضو وعلى الشق كما يقال قطعت يدي
عند بري القلم وبرى الجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك
وقد تبينا ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد الموضوع لجملة المنكب
واطلاقه على الابعاض المذكورة انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل
وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة في الابانة والتجوز في قوله قطعت
يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها فكل البعض المبان في الابانة
لانها حقيقة **قال** ولا في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان لان
المفهوم نفي المواخذة **اقول** اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي
الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين ولابي عبد الله البصري حيث زعما انه مجملا
لان الخطاء والنسيان غير مرتفعين عن الامة وكلام الرسول صلى الله عليه واله صادق
فلا بد من اضمار ما يستقيم معه الكلام واما ان نضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة الاضمار
الاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض
الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما
ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو المعنى بالاجمال والجواب
لا نم عدم دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم المواخذة ويفهم اهل اللغة قبل
ورود الشرع فان كل عاقل عارف باللغة يتبادر الى ذهنه فهم نفي المواخذة عند قول السيد لعبده

رفعت عنك الخطاء والنسيان نفي الشيء العلاني وايضا فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذا
المراد بالامة مجموع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض
الامة وقول المصنف رحمه الله ولا في قوله صلى الله عليه واله وسلم معطوف على ما تقدم وهو
قوله ولا اجمال في اية السرقة **قال** ولا اجمال في العدد المنكر المخرج عن الجهة
باقل مراتبه وهو ثلثة قال السيد المرتضى رحمه الله اذا اراد الحكم بالاجمال هنا عدم
قصر اللفظ على الثلثة وهو حق وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو خطاء **اقول**
ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد المنكر مثل اعطه دراهم او اعتق
عبيد الا انه كما يصدق على الثلثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطاء
لان اللفظ دال على الثلثة قطعا ولغة اذ هو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب
وهو مطلق الجمع والثلثة ولازمه لذلك المشترك فهي حقيقية الارادة بخلاف ما عداها
من المراتب فيه لا اجمال قال السيد المرتضى رحمه الله ان اراد الحاكم بالاجمال في ذلك
عدم قصر اللفظ على الثلثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة فهو حق لمشاركة
غيرها من مراتب الجمع اياها في صدقها عليها وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو خطاء
كما تبينا **قال** **الفصل الثاني** في المبين وفيه مباحث **الاول** البيان قد يكون
بالقول وهو ظاهر وبالفعل كما بين عليه واله السلام الصلوة والحج ويعلم كونه بيانا اما بالضرورة
من قصده او بقوله هذا بيان وشبهه مثل صلوا وخذوا او بالنظر كما لو ذكر مجملا ووقت
الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم يبين فانه يكون بيانا والا لتاخر البيان عن وقت الحاجة
وبالترك كما لو ركع في الثانية بعد فقد ركع فيعلم نفي وجوبه او سكت عن بيان الحاجة فيعلم
انتفاء الحكم او يترك فعلا يتناوله هو وامته خطابه فيدل على تخصيصه ان كان قبل فعله
او نسخه عنه عم ان كان بعد فعله عم وسه قال العقل يطول فلا يقع بيانا احال لان القول
قد يكون اطول **اقول** لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه شرع في ذكر المبين والبيان
لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين تقال بين تبيينا وبيانا كما يقال كلم
تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه

في الدلالة على المراد وبقي التقييد بقوله من حيث هو كذلك اي مراد بذلك الخطاب
والا لا ينتقض طرده بالو خاطب بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم خاطب بعوا وعبر بلفظ
موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت ذهبا بعين وقوله رايت عينا قاصدا
به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لولا الزيادة ثم ينبغي تقييد قوله لا يستقل
بنفسه بقوله بالنسبة الى المخاطب والا لا انتقض عكسا بالترجمة لمن خوطب بلغة لا
يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة
وايضا ينتقض عكسا ببيان المراد من العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال
المراد من عدم اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة على
المراد وبعد عدم اهل الذمة فان البيان هنا انما دل على عدم لارادة اهل الذمة ويمكن
ان يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة الدلالة المطابقية ودلالة العام على البعض
المقصود انما هي بالتضمن وينتقض في عكسه وايضا ببيان وجوه اظهار الرسول عليه السلام
بيان مع انه ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان ما دل
على التعيين لما يعلم من امر به اوليعود بمعنى الارادة من قول او فعل من حيث كذلك واعلم
ان البيان نسبتين الى المبين يقال على المبين نفسه وعلى ما ورد عليه المقيد والمجمل
اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يفيد تعيين
المراد منه واما المبين فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون لغيرها والمقصود هنا
انما هو الاول وهو قد يجي قوله اقتلوا المشركين من اهل الحرب وقد يكون فعلا اما ان يكون
دالا على البيان بمواضعه كالكتابة وعقد الاصابع وقد يقع البيان بما كان النبي صلى الله عليه وسلم
يكتب بالاحكام الى عماله او لا بمواضعه كالاشارة مثل قوله الشهر هكذا وهكذا كذا
واشار باصابعه وكبيانه الصلوة والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو كان ركع عليه السلام
في الثانية بعد قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع او يسكت عن بيان الحادثة
فيعلم انتفاء الحكم الشرعي فيها او بترك مدلولها ظاهر الامر المتناول ولامته فيعلم
انه مخصوص وان حكم العام مخصوص بامته دونه لو كان تركا بعد ان فعله مرة او مر لهم انه

منسوخ عنه ثم ان ثبت مساواة امته له فيه كان منسوخا عنهم ايضا ثم كون الفعل بيانا
قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى به مقترنا بما افاد العلم الضروري بكونه بيانا للمامور
به وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال عقيب نصه بيانا للمجمل وشبهه كما بين من الصلوة
والحج والعضو بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم وقوله
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو قال امر بفعل مضيق
بلفظ مجمل وفعل عقيبه فعلا صالحا للبيان ولم تبين بالقول ان ذلك بيان فعله فانه يعلم كونه
بيانا بدليل العقل وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي
باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح
ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور وانما ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون
بيانا وهو باطل لما بيناه من بيانه عليه السلام الصلوة والحج والوضوء ولانه قد يكون ادل من القول
احتج المخالف بان الفعل قد يطول فيفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل
والجواب ان القول قد يكون اطول ومع تسليم ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما وكان احدهما
اطول بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر ليس كذلك وجب اطراح
البيان بالاول قولا كان او فعلا وتعيين بالثاني وان تساويا في امكان البيان بهما
مع عدم الطول المقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز كل منهما والهاء في قوله
عايدة الى النبي صلى الله عليه وسلم وقوله او بالنظر عطف على قوله بالضرورة وقوله بالترك معطوف على
قوله والفعل قال البحث الثاني الفعل والقول ان اتفقا فالاول بيان والثاني
تاكيد وان تنافيا كما لو طاف طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين المتقدم بيان وقيل
القول لانه بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل يحتمل ان يكون من خواصه
اقول القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما للبيان خطاب متقدم عليهما محتاج الى
بيان فايهما اولى بكونه بيانا والحق انهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالبيان
منهما بيان واللاحق تاكيد له ولان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني
الا التاكيد فان علم تاريخهما يعني نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم والتاخر فالبيان هو الاول

والثاني مؤكد وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني مؤكد له هذا اذا كانا
متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا ولم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان
علم تقدم الاضعف كان الاقوى مؤكدا وكذا ان جهل اذ لا يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف
والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر للمنع من عدم تاكيد الاقوى بالاضعف
فان من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين يتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح
بسببه على شاهدين يعزهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده
بل المجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الاخر وان تنافيا
ظاهرا كما روي عنه عم انه قال من قرن الحج الى العمرة فليطف بهما طوافا واحدا مع
ما روي عنه عم قرن بينهما وطاف لهما طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما
الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين فان كان القول كان طواف الثاني غير
واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام ان كان القول متقدما
فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي عم يجب حمله على المندوب والا لزم نسخ ما دل
عليه القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ احدهما وفعله الطواف يكون تاكيدا
للقول وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب طواف الثاني الا ان القول
بعده يدل على عدم وجوبه والقول باهمال دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا
لوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان يحمل قوله على الاول دون الثاني
في حق امته دونه واما ان جهل المتقدم منهما فالاولى تقدير تقدم القول وجعله
بيانا لكونه مستقلا بالدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه
بيانا به ولانه على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على ندبية الطواف الثاني ولو قدر
تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل او يكون الفعل بيانا لوجوب
الطواف في حقه دون امته عم والقول دليل عدم وجوبه في حق امته دونه عم و
الاشمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي عم وبين امته في وجوب الطواف
الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام وقال اخرون يكون القول

بيانا سواء

بيانا سواء كان متقدما او متاخرا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا
الى قرينة حالية او مقالية وان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله عم من
خواصه ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان القول كما ذكرناه ولان فرض تاخر
القول مفض الى كونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه من خواصه فلا نسخ
ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكره هو من المثال غير مطابق اذ ليس القول واردا على
مجمل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتدأ وفعله عليه السلام ينافي قوله الا ان يقال فليطف
بهما طوافا واحدا الا انه يحمل وقت التكليف بالخطاب لئلا يتاخر البيان عن
وقت الحاجة اما على تقدير علم هذه الزيادة او عدم حضور وقت العمل به لو لم يرد القول
بلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم
ان الزيادة في العبادة نسخ **قال** البيان قد يساوي المبين في القوة والضعف
وقد يكون معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق
بين الواجب وغيره في وجوب بيانهما **اقول** مساواة البيان للمبين في القوة
والضعف او عدمها تارة يكون في طريقهما اي دليل صدورهما من الشارع وتارة في دلالتهما
على معناهما اما الاول فذهب ابو الحسين الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان
المبين معلوما ولهذا ورد خبر الاوساق وهو قوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
وعمل بعموم قوله عم فيما سقت السماء العشر والمحققون على خلافه وجواز كل واحد من
الاقسام الاربعة الممكنة في ذلك اعني كونهما معلومين او مظنونين وكون البيان معلوما
والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد
و نظير ذلك فيما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان البيان مجملا اعني
في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى ما يفيد توجيهه على الاخر لوجوب العمل بالراجح
وان كان ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام
على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ
لو ساواه لزم التوقف ولو كان اضعف مرجوحا استحال العمل به والغاء الراجح بل يتعين عكسه

اما سواها في الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على الرسول
صلعم واجب وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان
مجملا فهو بعينه فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء تضمن فعلا واجبا او غيره من الاحكام
والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب
فعله او تركه من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على التقدير فلا يلزم
من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقال شيخنا ان المندوب والمكروه وان لم يكونا من
التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان
الفعل والترك يستدعي الفهم وان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان فيهما
تحصيلا للغرض من الخطاب وهو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما
فانه نفس النزاع واستدعاء الطلب الفهم مسلم لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم
المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان فهو كاف وكون
الغرض من الخطاب انما هو الافهام المطلق مطلقا لا التفصيلي قال البحث الرابع
الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ومنع
ابو الحسين من تاخيره الى وقت الحاجة في كل خطاب له ظاهر يراد منه غيره مثل
العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة واكتفى بالاجمال وجوزه في مثل المتواطية
والمشترك وجوز الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على
المنع في الجميع الا النسخ احتج ابو الحسين بان الادلة ما يعلم من الخطاب خلافه
مع عدم الاشعار اغراء بالجهل فيكون قبيحا احتجت الاشاعرة بقوله تعالى فاذا قراناه
فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه والدام مهله بتقديم بقرة غير معينة بقوله تعالى انها بقرة
صفراء فاقع لونها بقرة ذلول الذلول ولم يبينها الخطاب والا لسالوا وبقول ابن الزبعرى
لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة
والمسيح وبانه يجوز تخصيص الميت قبل الفعل اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب
مع عدم تقدم البيان والجواب عن الاول انما يلزم الاغراء بالجهل لو لم يشعر في الفعل بجواز التخصيص

كالمتشابه

كالمتشابه ومن الثاني انه يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث ومن الرابع
انه جهل من المكلف بحال فالا ساوى العقلاء جميعهم ومن الخامس ان التكليف مشروط
بالاسلام وهو يفيد عند كل عاقل ونحن مكلفون بالعبادات بعموم التكليف
قبل الموت بشرط الاسلام اقول اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير
البيان عن وقت الحاجة الا الذي جوز التكليف بما لا يطاق واما تاخيره
عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فجوزه جماعة من الاشاعرة والحنفية مطلقا
ومنعه اخرون كالاستاذ ابي اسحق المروزي والصيرفي مطلقا وقد فصل الاخرون فقال
السيد المرتضى وابو الحسن الكرخي يجوز تاخير بيان المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائي
والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين البصري
لا يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل الذي يكون اللفظ مشتركا بين معان
مختلفة او متواطيا بان يكون موضوعا لمعنى مشترك فيه كثيرون على السواء
واما ما له ظاهر قد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص والمطلق المراد منه
المقيد والمنسوخ اي الحكم الذي يعقبه ما ينسخه والحقيقة المراد بها المجاز
والمنكر المراد به المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا عن وقت الخطاب ولا
عن وقت الخطاب نعم يجوز تاخير التفصيل ويكتفي فيه ببيان الاجمال
الى وقت الحاجة كان يقول هذا العام مخصوص او هذا المطلق مقيد او هذا
الحكم سينسخ او المراد من هذا اللفظ مجاز دون حقيقته او المراد به منكر
معين ما دون ذلك دعا واحتجوا اصحاب تاخير البيان عما له ظاهر عن
وقت الخطاب وبيانها الاكتفاء ببيان الاجمالي الى وقت الحاجة وبانهما
جوزوا تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمشترك والمتواطي والمص طاب ثراه اقتصر على
ذكر حجته على الدعوى الاولى وتقريرها ان لو جاز الخطاب بالعام الظاهر
عموم مراده مع دون البيان لزم احد الامرين الباطلين وهو خروج الخطاب عن
كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم باقسامه باطل

والملزوم مثله أما الملازمة فلأنه إن لم يقصد به الإفهام أصلاً لزم الأول لأن الخطاب هو الكلام
المقصود به الإفهام وما لم يقصد به الإفهام لم يكن خطاباً وإن قصد به إفهام ظاهره مع عدم
إرادته لزم الثاني لأنه يوجب اعتقاد المكلف إرادة ذلك الظاهر وهو جهل وإن قصد
إفهام خلاف ظاهره لزم الثالث فإن فهم غير موضوع اللفظ وما يشعر من غير قرينة تدل عليه
محال غير مقدور والتكليف به تكليف بما لا يطاق وأما بطلان اللازم بأقسامه فظاهر
ولهذا الدعوى الثانية ظاهرة فإن الهذيان وهو الإغراء بالجهل يقبح ما ذاد
الإجمالي كما ذكرنا قبيح وأما الثالث فلا شك لأن تعلق الغرض بالخطاب
أحد الأقسام على مصلحة لا توجد في غيره والمفسدة وهي الإغراء منتفية عنه
والجواب عن الأول أنا نمنع من لزوم الإغراء بالجهل وإنما يتحقق أن لو لم يشهد
في العقل جواز إرادة خلاف الظاهر من الخطاب أما مع تجويز ذلك وهو الواقع
فلا إغراء كما في المتشابهات مثل يد الله فوق أيديهم فثم وجه الله تجري بأعيننا
وفيه نظر فإن الدليل العقلي الدال على امتناع كونه تعالى جسماً إنما هو يمنع
من اعتقاد مدلول ظواهر الآيات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فإنه ليس عنده الكل
عقلي ولا نقلي يمنع من إرادة ظاهر اللفظ ويوجب العدول عنه إلى غيره
وجواز إرادة خلاف الظاهر لا ينافي اعتقاد إرادة الظاهر نعم ذلك الاعتقاد
يكون ظناً لا خالياً عن الجزم واحتجت الأشاعرة على جواز تأخير البيان مطلقاً
أي فيما له ظاهر وفيما لا ظاهر له بأن ذلك واقع فيكون جائزاً أما الثاني
فظاهر وأما الأول فمن وجوه أحدها قوله تعالى فإذا قرأناه فاتبع قرآنه
ثم إن علينا بيانه ولفظة ثم موضوعة للتراخي على ما تقدم وهي في قرأناه أي
وهو صريح في تأخير بيان الجميع وفيه نظر فإن هذه الآية إنما تدل على تأخير
البيان عن الإنزال والمتبادر إلى التلاوة وذلك لا يدل على تأخيره عن الخطاب
فإن التلاوة وتلقين القرآن ليس خطاباً بالإنزال ولا قصد به الإفهام الثاني
أنه تعالى أمر بني إسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها لهم إلا بعد
سؤالهم

سؤالهم الثاني أما أنه تعالى أمر فلقوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة
وأما كونها معينة فلقوله تعالى إنها بقرة صفراء فاقع لونها إنها بقرة لا فارض ولا بكر
إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات عائدة
إلى ما أمروا بذبحه ولأنهم سألوا تعيينها بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي
وما لونها ولو كانت منكرة لما احتاجوا إلى ذلك وأجيب عن المعينة بذبح أي بقرة
كانت وأما أنه لم يبينها لهم إلا بعد السؤال المكرر فظاهر وهذا يختص بجواز تأخير بيان
النكرة الثالث أنه لما نزل قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
أنتم لها واردون قال ابن الزبعرى لأخصمن محمداً قد عبدت الملائكة والمسيح فهؤلاء
حصب جهنم فتأخر بيان ذلك أي أنزل قوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى
أولئك عنها مبعدون وهذا يدل على جواز تأخير بيان تخصيص العام في الخبر الرابع الإجماع
واقع على جواز أمر الله تعالى المكلفين بالأفعال مع جواز موت كل واحد منهم قبل الفعل وذلك
يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز يكون تخصيصاً لم يتقدم
بيانه والجواب عن الأول والثاني أن ظاهرهما يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة
وهو باطل إجماعاً فلا بد من التأويل والعدول عن الظاهر فيهما فنقول أما الأول فالمراد
بالبيان هنا الإظهار والإشهار وهو على وفق اللغة كما يقال بان لنا كواكب الفلاني
إذا ظهر وكذا بان سور المدينة وهو أولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام المعينة
لأن الضمير في قوله تعالى ثم إن علينا بيانه عائد إلى مجموع القرآن ومن المعلوم أن مجموع
القرآن ليس محتاجاً إلى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ عليه لزم عود الضمير في قوله
بيانه إلى البعض وهو خلاف الظاهر فيتعين حمله على ما قلناه وأيضاً فإن البيان في الآية
مضاف إلى القرآن والبيان بالمعنى الثاني إنما هو بيان للمراد من القرآن لا له وأما البيان بالمعنى
الأول فهو مضاف إلى القرآن لا إلى مدلوله والمراد منه فكان أولى وفي الثانية المنع
من أنهم أمروا بذبح بقرة معينة بل المأمور به ذبح بقرة منكرة عملاً بظاهر الآية ولأنهم لو كانوا
مأمورين بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث عن التعيين التوبيخ والتعنيف

بل كان استحقاقهم بالمدح والثنا اخروياً لاحتاج الى بيان الامكان والامتناع
بذبح بقرة ما شاؤا وسوالهم البيان اما لغلطهم حيث حملوا اللفظ المنكر على المعينة
اي لينحوه في الاخبار بالمغيبات لانهم وان كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاؤا
الا انهم لا يذبحون الا معينة او انه تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة بعد سوالهم كما روي
عن عباس انهم لو ذبحوا اية بقرة شاؤوا لاجزاتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
عليهم وعن الثالث انا لا نم فيه تخصيص العام المذكور لما عرفت من ان لفظة ما لا يتناول
العقلاء ومن لا يكون الملايكة والمسيح داخلون فيما يعبدون ولانه خطاب للعرب ولم يكونوا
عابدين للملايكة ولا للمسيح وانما يعبدون الاصنام والاوثان فابن الزبعري غلط وقال
ما قال لسوء فهمه وعدم تفطنه بذلك وعن الرابع ان التكليف مشروط بسلامة المكلف
وهذا الشرط معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف بشرط بقا المكلف
وسلامته فلا يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه واحتج المعتزلة على امتناع تاخير البيان
مطلقاً بان المقصود بالخطاب لما عرفت وهو غير محقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه
والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف يفهم منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل
الثواب على العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل المامور وتحقق بيان الناسخ
اي العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل المامور به فيحصل التاسيب الى الفعل
وتحقق بيانه واعترض المصنف على ذلك بان النزاع انما هو في الاجمال في المامور به لا في الامر
وكذا الحجة سلمنا لكن على هذا التقدير يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد
الامرين فيعزم على الامتثال ويحصل الثواب قال تنبيه جوز السيد
المرتضى رحمه الله تاخير التبليغ الى وقت الحاجة لامكان اقتضاء المصلحة ذلك
والامر بالتبليغ لا يقتضي الفور لا العموم لانصراف المنزل الى القران عرفا اقول
ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى جواز تاخير تبليغ النبي بعض ما اوحى الله
تعالى اليه من الاحكام الى وقت الحاجة وهذا اختيار المحققين ومنع منه قوم واحتج
السيد المرتضى بان تاخير التبليغ الى وقت الحاجة قد يقتضي مصلحة لا تحصل في

لا العموم

فيجب التاخير

١٣٨

فيجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم والتاخير في المصلحة فلا يتعين
احدهما وح لا يكون تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله
تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء
مطلق الامر الفور وقد تقدم سلمنا لكن المراد انما هو القران عرفا وهو الاتي لا الاحكام الذي
وجوب تبليغها سلمنا لكن ذلك انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام قبل الامر بالتبليغ ولا يتناول
ما سينزل اليه منها لان لفظ انزل ماض فلا يتناول الحال ولا الاستقبال قال
يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون به مكلفا له بطلب
الخاص فان وجد عمل به والا عمل بظاهر العام لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا
سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين ويجوز اسماع العام المخصوص بالعقل وان
لم يعلم السامع فقطع حجة ابو الهذيل وابو علي بان فيه اغراء بالجهل ومنعا عن العمل بالعموم الا
بعد البحث عن المخصص في اقطار الارض والجواب الاغراء مع ظن التخصيص وعدم
اليقين بالعموم وظن الاستغراق كاف في الاحتجاج والعمل بالعام فعلى هذا لا يجوز العمل
بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا اقول القايلون بامتناع تاخير البيان عن وقت
الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون اسماع الدليل المخصص
ويكون مكلفا له بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجد عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر
العموم مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين
البصري الى الجواز ومنعه ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف واختار المص الاول
واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع فيكون جايزا اما الاول فلان الصحابة سمعوا
قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك ما يوجب قتل المجوس لشمول المشركين
لهم ولم يسمعوا المخصص لذلك العام وهو قوله ع سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة
طويلة واختلافهم في حكمهم في خلافة عمر ولما روى ذلك عبد الرحمن واما الثاني فظاهر
الثالث انه يجوز اسماع العام المخصص بدليل العقل وان كان مفتقرا الى نظر ومتى كان
كذلك جاز اسماع العام المخصوص بدليل السمع بدون اسماعه لان العلة في الجواز هنا انما هو تمكن

المكلف من معرفة المراد بالخطاب العام وهي بعينها متحققة في صورة النزاع فثبت الحكم
امنع ابو علي وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل ومتى كان كذلك
امتنع وقوعه من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف العام من دون اسماع المخصص يوجب
اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثاني فلان الاغراء بالجهل
قبيح والله تعالى منزه عن القبيح الثاني لو جاز ذلك لما جاز للمجتهد العمل بشيء من العمومات الابعد
طوافه في اقطار الارض وسواله عن العام مخصص لم لا وبطلان الثاني وهو ما لزم يوجب
بطلان المقدم والملازمة ظاهرة واجيب عن الاول بالمنع من ايجابه الاغراء بالجهل وكيف
والمخصص مظنون التحقق باعتبار كون اكثر العمومات الشرعية مخصوصا والعموم غير متيقن
الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثاني بالمنع من الملازمة اعني التوقف العمل بالعام على طوافه
اقطار الارض للتفحص عن المخصص وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق ظن الاستغراق عند البحث
عن المخصص الذي لا يقدمه المكلف مقصرا وعدم الظفر به اما مع تحققه وهو الواقع فلا وذلك
لان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص ويتم الى ذلك كون العام
حقيقة في الاستغراق فيحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اي على
تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصوص من دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا
بعد البحث عن المخصص اجماعا قال البحث الخامس كل من يريد الله افهامه
بالخطاب وجب بيانه له اما لان يعمل به كالعالم في الصلوة او لا لذلك كالعالم المكلف
بمعرفة احكام الحيض وشبهه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له ثم قد يراد منه
العمل كالعامي فانه يراد منه التكليف بما يفتيه المفتي اقول لما ذكر ان البيان
واجب في الجملة اما عند الخطاب او الحاجة على ما مر من الخلاف اشار الى بيان من يجب
البيان له واعلم ان الكل من اراد الله تعالى افهامه بخطاب يجب عليه بيانه له المحتاج الى البيان
وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول فلانه لو لم
يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه محال واما الثاني
فظ فانه لا تعلق له بالخطاب ثم ان الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد منه

فعلما تقتضيه

بيان الظاهر والماول

فعل ما تقتضيه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد يراد منه
ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما جرى مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد
يراد منه فعله كالعوام بالنسبة الى العبادات وكالنساء في مسائل الحيض فان المراد منهم
العمل بما يفتيه المفتي به وليسوا مكلفين بسماع الآيات الالهية والاخبار النبوية المتضمنة
لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها قال الفصل الثالث في الظاهر والماول وقد
مضى تعريفهما ومن التاويل قريب وبعيد فمن البعيد تاويل الحنفية قوله عم لابن غيلان
وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن بابتداء النكاح وامساك المتقدمات لقرب
عهده بالاسلام وابعد منه قوله عم لفيروز الديلمي عند اسلام على الاختين امسك
ايهما شئت فانه يقتضي التخيير من تفصيل ومنه فاطعام ستين باضمار طعام ستين اذ
رفع الحاجة بين ستين يوما لامكان فقصد فضل الجماعة وحصول ثواب الدعوة
فيهم وليس ببعيد حمل اية الزكوة على بيان المصرف لان سياق الاية للرد على من ذمهم في
المعطين ورضاهم ان اخذوا وسخطهم ان منعوا اقول قدم في صدر الكتاب
تقسيم اللفظ باعتبار احتمال غير ما فهم عنه وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والاول وعلم
منه تعريف كل واحد منها اذ التقسيم يعيد التعريف بل قد يكون مفيد التحديد
التام وذلك عند ما يكون المقسوم جنسا فيها الاقسام والمقسمات فصول فلا فائدة في
الاحاجة الى اعادة تعريف الظاهر والماول ولما كان الرجحان قابلا للشدة والضعف
بحيث يكون تارة ما نعا من النقيض واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار
الى النص والظاهر كان مقابله وهو المرجوحية كذلك فلهذا كان من التاويل
ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي ان يعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل
اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه فيتعين التاويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا لما صرف
اليه وان كان بعيدا ولا بد وان يكون الماول ذا فطنة وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث
يعرف تفاوتها في احتمال ارادتها منها فمن التاويلات البعيدة تاويل اصحاب ابي حنيفة
قوله عم لابن غيلان ونقل غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر نسوة اربعا وفارق سائرهن

وقد اولوا بثلثة تاويلات الاول حمل اللفظ الامساك على ابتداء النكاح فمعنى قوله
امسك اربعًا قوله وفارق سايرهن اي لا تزوجهن الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح
واقعًا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وكان ذلك صحيحًا لان نكاح الكفار
لا يبطل منه الا ما كان مخالفًا لشرع الاسلام حال وقوعه الثالث انه يحتمل انه امر الزوج
باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات بعيدة لان ما اقترن باللفظ من القراين يمنع
من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة
دون التجديد ولان الزوج لو فرض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما عندهم واقعتين بالاختيار
عندهم لو فوض القران بنفس الاسلام وتوقف ابتداء النكاح على رضا الزوجات ولانه
امر الزوج بامساك اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او الندب على ما مر
وحصر التزوج في العشر ليس واجبًا ولا مندوبًا وان كان في النكاح في الجملة مندوبًا بالجواز
نكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون مامورًا بها والثاني ايضًا ضعيف
لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم يكن لاتفق في ابتدايه لم يخل المسلمون باجمعهم من
الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك لوقع النقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام
والثالث ضعيف ايضًا لان الذي اسلم لم يكن عارفًا بالاحكام الثابتة بحيث يعرف
وجوب اختيار السابقات لقرب عهده بالاسلام ولما روي ان واحدًا اسلم على خمس فقال
له النبي صلعم امسك اربعًا وفارق واحدة فان المامور قد عمدت الى اقدمهن عندي
ففارقتها ومنها تاويل قوله عم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت
بالتاويلات الثلثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا ابعد من الاول لانه هنا
صرح بتخييره حيث امره بامساك من تعلقت شئنا بعد انهما من تفصيل بخلاف الاول
ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة ايضًا قوله تعالى واطعام ستين مسكينا بان المراد اطعام
ستين ذاهبين ان المقصود انما هو دفع الحاجة وانه لا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين
مسكينا يومًا واحدًا وبين دفع مسكين واحد ستين يومًا وهو ضعيف اما الاول فلان الحاجة
الى هذا الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكر من المقصود ان سلم ليس مقصودا وحده

وهذا

ومضا الاجتماع واغتنام بركة الجماعة وحصول مستجاب الدعوة فهم قانه قل ان يخلو هذا
العدد المذكور من المسلمين من ولي من اولياء الله تعالى يحصل اثر البركة ويكون دعاه مستجابًا
وحصول ذلك في الواحد نادر وليس من التاويلات حمل علمائنا اية الزكوة وهي قوله
تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف دون تملك كل صنف من الاصناف
لان المفهوم منها انما هو بيان وشروطها الاستحقاق ودفع الحاجات من صنف
من الاصناف المذكورة لا لرفع الحاجة عن الكل وح يجوز صرفها الى واحد من الاصناف وقال
الشافعي محتجًا بقوله تعالى اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك او عطف بواو التشريك
البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه
لجواز كونه مقصودًا وكون الاستحقاق بصيغة التشريك يعم ايضًا وهو اولى لموافقته
لظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان
سياق الاية يدل على ما قلناه الى واحد وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات
الاية فيقولون ان محمدًا صلعم يعطي الصدقات من يحب وان اعطاهم كثيرًا رضوا
وان اعطاهم قليلًا او منعوا اسخطوا فرد الله تعالى عليهم بقوله ولو انهم رضوا
ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله
راغبون واشار ان محمدًا صلعم يعطيها اهلها ومستحقها ومن حصل فيه شرايط الاستحقاق
وعقب ذلك بقوله انما الصدقات الاية واجراء اللفظ على ظاهرها انما يتعين عند عدم
المعارض من القراين وغيرها وقد تبينا القرينة الصارفة عن الظاهر الى ما قلناه على ان
القايل ان يمنع كون اللام حقيقة في التمليك لانها مستعملة في غيره كالاستحقاق والاشتراك
بخلاف الاصل وح فيتعين كونها للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الاختصاص
وقوله لا منافاة بين ما قلناه وبين كون الاية لبيان المصرف بطلان ما قال يقتضي
التشريك ولا كذلك لو قلنا انها لبيان المصرف قال المقصد السادس في الافعال
وفيه مباحث الاول ذهبت الامامية الى امتناع صدور الذنب عن الانبياء عليهم
السلام سواء كان الذنب صغيرًا او كبيرًا ولا فرق بين العمد والسهو لا قبل النبوة ولا بعدها

المقصد السادس في الافعال

والا لوجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع الجهل بكونه معصية ولانتفى الامان
عن اخباره فينتفي فايدة البعثة ولعدم الانقياد الى طاعتهم مع العلم بسقوط محلهم
وهو نقض الغرض واتفق العقلاء الى امتناع وقوع الكفر منهم الا الفضيلية حيث جوزوا
الذنب من الخوارج وكل ذنب عندهم كفر وجوز بعض الحشوية صدور الكفر في الاعتقاد
الذي لا يوجب كونه كافرا لهم بعدم تبادر الاعراض مثلا اما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمع على
عصمتهم فيه وما يتعلق بالفتوى كذلك الا الخطا سهوا فقد جوزه بعضهم والحشوية
جوزوا الكبائر عليهم عمدا وانه وقع وابو بكر جوزه عقلا ومنعه سمعا والجبائي منع
من الصغيرة والكبيرة الا على سبيل التاويل وبعضهم منع من العمد والتاويل وجوزه
سهوا الا انهم لقوة عقولهم يطالبون بالتحفظ من ذلك واكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة
وجوزوا الصغيرة سهوا وعمدا وخطاء وتاويلا الا المنفرة والحق ما ذكرناه اقول لا توقف
بعض افعال الرسول عليه السلام من مبادي الاحكام الشرعية على عصمته عم بحث عما هو الحق
من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء عليهم السلام فاعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة كل
نبي من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا او خطاء او في التاويل قبل النبوة
وبعدها لانه لو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم مع جهل المكلف بكونه معصية
لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل فاتبعوه وقوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والتالي
باطل والا لزم وجوب الحرام ولان النبي صلعم لو لم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب ومعه
ينتفي الوثوق باخباره وهو ملزوم لانتفاء فايدة البعثة اذ الغرض منها انتفاع المكلفين
بما لا يستقل عقولهم بادراكه من التقبيح والحسن والوجوب واخبار النبي صلعم بذلك بحيث
يتابعوا على فعل الواجب واجتناب الحرام فلو جوزت الامة الكذب في اخباره بحيث
يجوزون كون ما اخبر بحسنه يكون قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس
لم يتبعه احد منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره ونواهيه ولان جواز الخطاء عليهم
يسقط محلهم من قلوب امتهم ويوجب الاستخفاف بهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام
على مخالفتهم وذلك نقض الغرض من النبوة واتفقت الامامية بهذه التي هي جميع الفرق الا الذي

فلنجوزنهم

فلنجوزنهم وقوع الصغاير منهم عم واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية
عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل والاينبع عقلا ارسال من اسلم عن كفره واتهم بعض المعتزلة
على ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين
ووجوب رعاية الحكم في افعاله تعالى وهم لا يقولون به واختلف الجمهور منهم بمحل النزاع
وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا
على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب
عندهم كفر واما لا يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية او غير باقية
فجوزه قوم ومنعه اخرون لكونه منفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على امتناع
التغيير عليهم والا لزال الوثوق عما يخبرون به من الاحكام وجوز بعضهم وقوعه لكن
منهم سهوا لا عمدا وثالثها ما يتعلق بالفتوى والاكثر على امتناع خطاء منهم فيه وجوزه
قوم سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم الكبائر عمدا والحشوية
قالوا بوقوع هذا الجائز والقاضي جوزه عقلا لا سمعا ومنع الجبائي من ارتكابهم الصغاير
والكبائر عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطاء في التاويل وبعضهم منع من ذلك عمدا وخطاء
في التاويل وجوزه سهوا لكنهم مواخذون بما يقع منهم على جهة السهو وان كان
موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع
الكبائر وجوزوا عليهم الصغاير عمدا وسهوا وخطاء والكل الا المنفرة كالكذب والتطفيف
وسرقة القليل كحبة ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغيرا ولا كبيرا عمدا واما
سهوا فقد يقع لكن بشرط ان يذكرونه في الحال ويعرفوا غيرهم انهم سهوا عنه والحق
ما تقدم والاستقصاء في ذلك مذكور في الكتب الكلامية قال البحث الثاني
الحق عندي ان فعله عم اذا لم يظهر قصد القربة لم يدل على حكم في حقنا الا الاباحة
احتج الموجبون بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة فاتبعوني وما اتاكم الرسول فخذوه واطيعوا الرسول وحملهم لكيلا يكون على
المؤمنين حرج ولانه احوط والجواب الامر حقيقة في القول سلمنا الاشتراك لكن لا يدل على المفعول

خصوصًا مع سبق ذكر الدعاء والاسوة انما يتحقق مع علم وجه الفعل وكذا الاتباع والمراد
بالايتاء القول بقرينة وما نهاكم والطاعة موافقة الامر ونفي الحرج يدل على الاباحة لا على
الاباحة لا على مطلوبيتهم والاحتياط انما يصح فيما علم وجهه ويلحق بذلك الافعال الطبيعية
كالقيام والقعود والاكل وما ثبت تخصيصه عم كالوصال والزيادة على اربع اما ما وقع بيانا
فانه يتبع فيه اجماعا كقطع السارق ومسح المرفق وما عدا ذلك ما علمت صفته وجب
التاسي به فان كان واجبا كنا متعبدين بايقاعه واجبا وان كان ندبا فندبا بالندب
وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر والاسوة الاتيان بمثل الغير لانه فعله وقوله
لمن كان يرجو الله تخويف على الترك وللاجماع على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم
اقول افعال الرسول صلعم اما ان يكون طبيعية كالاكل والشرب والقيام والقعود
وما جرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ والتزاوج في كونها من خواصه كوجوب الوتر
والتهجد بالليل واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح اللازم وذلك لا يدل
على مشاركتنا اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا اياه فيه والم يكن مختصا به او اما ان
فان عرف ان فعله بيانا لنا فهو دليل بغير خلاف والاصح انه لا يدل على وجه الفعل بمجرده بل
هو تابع للمبين كالوضوء الى المرفقين وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول صلعم قصد
بايقاعه القرب لله تعالى كان والا على الوجوب في حقه وحق امته عند جماعة من
الاصوليين كابن سريج وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة
ونقل عن الشافعي انه للندب وهو مذهب الجويني وما ذهب وعن مالك انه للاباحة ومنهم
من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى رح والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب
الشافعي والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب لان التقرب الى الله تعالى بالفعل
يرفع كونه مباحا او محظورا او مكروها وخصوصية كل من الوجوب والندب لا يعلم فيتعين الحمل على
المتيقن وكذلك في حق امته ولم يعلم قصد به القربة وهذا هو القسم الذي ذكره المصنف
عنه وقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر منه قصد القربة والاصح انه يدل على الندب

بين الواجب

بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج على الفعل لان عصمته عم يمنع
من وقوع المحظور ونادرا وقوع المكروه منه والاغلبية الواجب والمباح والندب
يقتضي اطلاعه هذا في حقه عم اما في حقنا فكذلك ايضا لانه عم وان كان قد اختص بخصائص
الا ان مشاركة امته اياه في الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته وادراج النادر تحت
الغالب اولى وقد احتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكر المصنف منها ثمانية الاول قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول على ما مر والتحذير
على المخالفة فعله دليل وجوب موافقته وهو الاتيان بالمثل الثاني قوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر تقديره من كان يرجو الله
واليوم الاخر فله فيه عم اسوة حسنة ويلزم بعكس النقيض ان من لم يكن له اسوة حسنة لم يكن
راجيا الله واليوم الاخر وهذا توعد وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تعالى
فاتبعوه امر الله تعالى بمتابعته وهو الاتيان بمثل فعله عم والامر للوجوب على ما تقدم
الرابع قوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دل على ان اتباعه لازم لمحبة الله تعالى الواجبة
اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر للمنع من دلالة الاية على الموضع المدعى فان الامر بالاتباع
فيها مشروط بالمحبة والشرط لا يستلزم المشروط وسلمنا لكن لا نم ان لازم الواجب واجب فان
بعض لوازم الواجب قد لا يكون مطلوبا للواجب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما
الخامس قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه واذا فعل فعلا اتانا به فيجب علينا اخذه وهو العمل
به وذلك يفيد الوجوب كما مر السادس قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة
الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لان فعله طاعة له فيكون واجبا عملا بظاهر صيغة الامر
وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل السابع قوله
تعالى وما اتاكم فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج
ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا
لحكمه وهو المطلوب الثامن انه احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به
وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله لما لو ترك امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل ومعه

الذم والجرح والجواب عن الاول المنع من كون الامر حقيقة في الفعل بل الحق انه حقيقة في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل لعدم دلالة لفظ المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا مع وجود القرينة الدالة على القول وهي مسبوقة ذكر الدعاء في الاية وهي قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او عذاب اليم وعن الثاني ان الاسوة انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا وفعل الرسول عم قد يكون واجبا وقد لا يكون فهو مجمل لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص وهذا بعينه جواب عن الثالث وايضا مطلوب الامر انما هو اتباع شخصه عم وليس مرادا قطعا فلا بد من اضمار شيء يتبع فيه وهو اما قوله او فعله او هما معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف للاصل فتعين احدهما ويجب ان يكون هو القول لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف فيه نظر لان المتابعة انما يتحقق في الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير مقصودة وقوله المتابعة في القول واجبة بالاجماع ان اراد بها العمل بموافقة القول فهو مسلم لكن يسمى ذلك طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان المراد بالمأتي به القول دون الفعل لدلالة القرينة وهي قوله تعالى في مقابلته وما نهاكم عنه فانتهوا عليها اذ النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلانه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فالامر باباه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهي حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق وعن السابع ان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في انتفاء الحرج عند تزوجهم بازواج ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب ولا يلزم من كون كلما فعله لا حرج الفعل بحيث يكون مثله واجبا علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق اذا علمنا وجه الفعل اما اذا لم يعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما في الوصال ومجاوزة الاربع وان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقاده كونه واجبا جهلا بالجملة فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال

الغير وما نحن فيه ليس كذلك واما ما علم وجهه من افعاله عم ما ليس من خصائصه فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة والفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه واوجب بعضهم التاسي به في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانكر اخرون ذلك كله لنا ما تقدم من قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وغيره من الايات واجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كما روي عن ام سلمة انها سالته عن قبلة الصايم فقال لم لا تقل لهم اني اقبل وانا صايم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لما كان لذلك معنى ولان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله ص فاغتسلنا فاتفقوا لذلك على وجوبه مع خلوه على نقله فجعلوا افعاله وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله يقبلك لما قبلتك وقوله لم يدل على حكم في حقنا اي من وجوب او ندب لا نسد لالته عليه لاحتمال الاباحة والاشارة بذلك في قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية الى ما لم يظهر فيه قصد القربة من افعاله عم في عدم الدلالة على حكم في حقنا **قال** البحث الثالث يعلم الوجه بالنص وبوقوعه امتثالا او بيانا والاباحة بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم بانتفاء الذنب والندب بقصد القربة مع اصالة عدم الوجوب وبفعله على وجه القربة او دائما ثم يتركه من غير نسخ وبان يخير بينه وبين مندوب ولو وقوعه قضاء للمندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين الواجب وباتباعه مع امارة الوجوب كالاذان وبوقوعه قضاء للواجب جزاء للشرط موجب كالنذر وبتحريمه لولا الوجوب كالجمع بين الركوعين في الكسوف **اقول** لما بين كون التاسي بالنبي صلى الله عليه واله واجبا وان ذلك يتوقف على وجه فعله عم اشار الى ما به يعرف وجوه افعاله وهي منحصرة في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته عم يمنع من دخول المحظور فيها وندور وقوع المكروه منه عن اغلبية اقسام الثلثة المذكورة يقتضي الحاق ما لم يعلم وجهه بها ولمعرفة ذلك طرق منها ما يشترك

الثلثة فيه بمعنى انه يصلح للبيان كل واحد منها الا اليقين ومنها على اليقين ومنها ما لم يختص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص على وجه الفعل مثل قوله عم هذا الفعل واجب وهذا مباح وهذا مندوب وثانيها ان يقع امتثالا لاية دالة على احد الوجوه الثلثة كما لو صلى امتثالا لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الدالة على الوجوب وكما لو كاتب عبده امتثالا لقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا المقصود به الندبية او اصطاد بعد الاحلال عقيب قوله تعالى واذا احللتم فاصطادوا المقصود به الاباحة فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة وندبية الكتابة واباحة الاصطياد وثالثها ان يقع فعله بيانا لما علم وجهه فان ذلك الفعل وافق للمبين في وجهه ان كان واجبا وان كان ندبا وبالجملة مندوبا وان كان مباحا مباحا واما الثاني فيعرف اباحة الفعل بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة لاستحالة وقوع الذنب منه واما الذي ما زاد على حسنه من كيفية وجوب وندب وذكر الاصوليون ندبيته بوجوه الاول تقصد الرسول صلى الله عليه وسلم التقرب الى الله تعالى فيمنع كونه مباحا وينضم الى ذلك انتفاء الوجوب لحكم البقاء على اصل العدم فيتعين الندبية الثاني ان يداومه على التقرب ثم يتركه من غير نسخ ولا عذر فان التقرب به الى الله تعالى يوجب رجحانه وتركه من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك واللحاظ كونه واجبا وكون حكمه مستمرا واللحاظ كونه واجبا مرة او مرات محصورة فيتركه عند انقضائها الثالث ان يداوم عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ المداومة يؤذن برجحان الفعل والترك من غير عذر والنسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار العصمة والعلم باستمرار الحكم كما تقدم الرابع ان يخير بينه وبين مندوب اخر لامتناع التخيير بين المندوب وبين غيره الخامس كونه قضاء لعبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع وهو القضاء على اصله ويعرف وجوبه بوجوه الاول نص عليه الثاني انه تخيير بينه وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب وما ليس بواجب الثالث اقترانه بامارة الوجوب منها الاذان والاقامة للصلوة الثالث معرفة كونها قضاء لعبادة واجبة لوجوب موافقة القضاء الاداء وفيه نظر لمنع المساواة بينهما فان كثيرا

من الفقهاء

من الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر في رمضان مع وجوب قضائه عليه اتفاقا وبعضهم باستحبابه كقضاء زكوة الفطر مع وجوب ادائها اجماعا فلا يبقى في معرفة وجه المقتضي دلالة على وجه القضاء الرابع وقوعه جزاء الشرط موجب للفعل كالوتر لو نذر ان لو رزق ولدا تصدق فرزق فتصدق فيتبع وجوبه الخامس ان يكون فعلا لولم يجب لحرم كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله لما باب ثم يعلم الوجه حقيقة اعني الجازم المطابق الثابت بل هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة قال البحث الرابع الفعلان اذا تعارضا وكان من الرسول عم علم ان السابق منسوخ اذا علم تقدمه بعلم نسخ ولو كان احدهما منه والاخر من غيره واقره عم عليه علم خروجه اما على الناسي وان عارض فعله عم قوله ويتقدم القول مع علم تراخي الفعل واختص القول به عم جاز مثله بجواز النسخ قبل الوقت لا عندنا بعينه وان اختص بامته عمل بالقول ليلا يلغي بالكلية وان اشترك فكذلك جمعا بين الدليلين وان تراخى الفعل وكان القول عاما كان منسوخا عنا وعنه عم وان اختص بنا كان نسخا عنا وان اختص به عم كان نسخا عنه ثم يجب علينا مثل فعله للتاسي وان تقدم الفعل وتعقب القول واختص به عم دل على تخصيصه به عم من العموم الدال على وجوب الفعل لكل احد وان اختص بامته دل على اختصاصه بالفعل وان اشترك فعله على سقوط الحكم عنه وعنهم وان تراخى القول كان ناسخا فيمن يدل عليه وان جهل تقدم الفعل قدم القول لقوة دلالته لاستغنائه عن الفعل دون العكس والعلم بتناول القول اياه دون الفعل لجواز تاخره فيكون متناولا وتقدمه فلا يتناولنا اقول الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم الا بتنافي المتعارضين وانما يتنافى الفعلان اذا تضادا او اتحدا وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود مثل ومنه في محل واحد في وقت واحد اما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار ما يوجب شمول حكم احدهما لمحل الاخر او لزمانه كما لو فعل عم فعلا بعد ان فعل ضده الذي

دل الدليل على تعبده به دائما ما لم ينسخ عنه فانه يدل على ان حكم السابق منسوخ عنه والآخر
ناسخ وكذا لو فعل فعلا وعلم بالدليل ان من علاه متعبد بمثله على وجه الوجوب دائما ما لم يرد الناسخ
له ثم يفعل بعض المكلفين ما يضاد ذلك الفعل ويقرره عم عليه فيعلم انه خارج عن التاسي به وهو له
عم في ذلك الفعل ويكون له تخصيصا له ان كان متأخرا ونسخا عنه ان كان متراخيا اذا تقرر هذا
فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والفعل قد يكون من الرسول عم وقد
يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل
او متأخرا عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون التاخر متراخيا او متعقبا وعلى التقادير الاربعة
اما ان يكون القول مختصا به عم او بامته او شاملا لهما فصار الاقسام اثني عشر الاول تقدم
القول المختص به وتاخر عنه الفعل من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال
ثم صلى في ذلك الوقت وهذا جائز عند من يجوز النسخ قبل وقت فعله محال حيث
استدعى ذلك الفعل ادامه انه اوقعه على وجه الوجوب لما ثبت من وجوب التاسي الثاني
ان يكون الفعل المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم
مثل الفعل الناسخ مع علمهم بايقاعه اياه على وجه الوجوب الثالث ان يتقدم فعل على
قول المختص به من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن العموم المستفاد من الفعل المقرون
بما يدل على لزوم مثله لكل مكلف فيما بعد من الاوقات ما لم يرد الناسخ الرابع ان يتراخى القول
المختص به عن فعل فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته الخامس ان يكون القول مختصا
بامته ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو نا بعناه في الفعل لزم الغاء
بالكلية ولو عملنا بالقول ثم يبلغ الفعل ثابتا وحكمه في حقه عم فكان جمعا بين الدليلين فيكون
اولى من الغاء احدهما بالكلية السادس وان يتاخر الفعل عن القول المختص بنا متراخيا فيكون
منسوخا عنا ويلزمنا حكم الفعل للتاسي السابع ان يتاخر القول المختص بنا من غير تراخ فيكون
دالا على ان حكم الفعل مختص به الثامن ان يتاخر القول المختص بنا متراخيا فيكون حكم الفعل
منسوخا عنا دونه التاسع ان يتناول القول المتناول له ولامته ويتعقبه القول المتناول وقوله
على تخصيصه بمفهوم ذكره القول العاشر ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكمه

منسوخا

منسوخا عنه وعنهم الحادي عشر ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل
عنه وعدم لزومه لامته الثاني عشر ان يتاخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا
عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما على الاخر فقدم القول لقوة دلالته على الفعل والاقوى راجح
اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج
بالضرورة واما الثاني فظ وان يتناول القول لنا معلوم لانه مقصود وتناول الفعل لنا
غير معلوم لانه كان يحتمل تاخره فيكون متناولا لنا كما يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا لنا
والمعلوم مقدم على ما ليس بمعلوم اننا ما قال البحث الخامس الاقرب انه قبل
النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد والا لاشتهر ولافتخر به اربابها ولمنع عموم دعوة من سبق
له عم او وصول شرعهم اليه بالتواتر وركوب الدابة حسن عقلا وكذا اكل لحم المذكى اذ لا ضرر فيه
وطواف البيت لا يدل على وجوبه واما بعد النبوة فالحق انه كذلك واخطأ من زعم انه متعبد
بشرع ابراهيم او موسى او عيسى عم لانه عم اوحي اليه كما اوحي اليهم فشرعه اصل ولم
يجب رجوعه اليهم في الحوادث بل كان ينتظر الوحي وغضب عليه عم حيث اطلع على التورية
وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا البحث في الوقائع الناسخ
به وحفظ كتب الانبياء وقوله تعالى فبهداهم اقتده امر بالامتثال بالهدى المشترك بين
التوحيد وشبهه وقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح تشبيه الوحي بالوحي
لا بالموحى به وقوله يحكم بها النبيون يريد بعضها لان الجميع من الانبياء لم يحكموا بها الجميع
اقول هذا من جملة فروع التاسي واعلم ان الناس اختلفوا في ان سيدنا عم هل كان
متعبدا بشريعة احد ممن سواه من الانبياء عليهم السلام ام لا اما قبل النبوة فنفاه الاكثر
واثبته وتوقف اخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان متعبدا
بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة واستفادتهم والعمل بقولهم ولو حصل
ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه عم ولما لم ينقل علمنا انتفائه وفيه نظر لمنع من الملازمة او لا
فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق الوحي من الله تعالى كما علم قصصهم واحوالهم الثاني
انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ونسبوه اليهم ولو ثبت ذلك لاشتهر

وبطلان التالي دليل بطلان المقدم احتج الآخرون بوجهين الاول ان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه عم كان يركب الدابة ويأكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نم وصول تلك الدعوة اليه بطريق يفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني ان ركوب الدابة لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيمة حسن عقلا ولانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف والحراسة من السباع الضارية مما يعمل لذلك لا للاذن فيه شرعا وكذا اكله اللحم المذكى فانه حسن في العقل ايضا لانه نفع خال عن المضرة واما الطواف بالبيت على تقدير ثبوته فانه لا يدل على كونه واجبا شرعا بل وعلى تقدير ثبوته فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه وبعض الفقهاء الا فيما يدفعه الدليل الناسخ ثم اختلف هولاء فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم عم وقال آخرون بشرع موسى عم وقيل بشرع عيسى عم والاولى ان يقال اما ان يكون مراد القائل بتعبده عم بشرع من قبله انه كان يوحى الى نبينا مثل ما يوحى اليهم من الاحكام او كان مامورا باقتباس الاحكام المشهورة من علمائهم وكتبهم فان كان الاول فاما في كل شرعهم او بعضه والاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا ما تقدمه من الشرائع في كثير من الاحكام وان كان البعض فمسلم لكن لا يستلزم اطلاق كونه متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع انه اصل في نفسه لانه تعالى اليه اوحى كما اوحى الى غيره وان الاحتمال الثاني وهو انه كان مامورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم وهو باطل قطعا لانه عم لم يرجع اليهم في شيء من الوقائع والحوادث ولا النقل بل كان ينتظر الوحي ولانه لم يراجع كتبهم في شيء من الاحكام لما غضب من عمر لما رآه يطالع في التورية وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقة والتفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وخفاء احكامها لوجوب التاسي لهم والتوالي بالاجماع احتجوا بقوله تعالى فبهداهم اقتده امر نبينا عم بالاقتداء بهداهم وبقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين وقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تعالى واتبع ملة ابرهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا

عن الآية

عن الاية الاولى انه امر بالاقتداء بالهدى المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي اشترك الجميع فيه وذلك انما هو ما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل دون الاحكام الشرعية التي هي معرضة للنسخ والتغير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الحكم الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالثة ان قوله تعالى يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره من حكم كل الانبياء عم بكل ما في التورية لامتناع مخالفة الكل لما فيها فوجب التخصيص اما في التورية بان يكون المراد حكمهم ببعضها النبيون وهو ما لاشتمالها على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما يشترك فيه الشرائع او في الانبياء بان يكون المراد حكم بها بعض النبيين وهو لا يدل على دخول نبينا في ذلك البعض وعن الرابعة انه محمول على الامر بالاتباع في الاصول بدليل قوله بعد ذلك وما كان من المشركين وان شريعة ابراهيم عم كانت مندرسة فكيف يكون مامورا بها وعن الخامسة انها تدل على انه وصى محمدا صلعم بما وصى به نوحا والنبيين من امرهم باقامة الدين وعدم التفرقة فيه وغير ذلك من كليات الشرائع لما تقدم قال المقصد السابع في النسخ وفيه مباحث الاول النسخ لغة الابطال وعرفا رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل للوجودي والعدمي وخرج بالشرعي الشرع المبتدأ الرافع لحكم عقلي والعجز الرافع للحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتاخر الاستثناء والشرط والصفة وبقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا فعل الله تعالى عن مثل ما امر به لانه لولاه لم يكن هذا الفعل لم يكن مثل حكم الامر ثابتا ومن هو رفع او بيان انتهاء مدة الحكم فالقاضي ابو بكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل فلا يعدم لذاته فالمعدم هو الناسخ وابو اسحق على الثاني اذ ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من العكس وكون الطاري متعلق السبب مشترك بجواز كثرته يبطل بامتناع اجتماع الامتثال ولان خطابه تعالى كلامه وهو قديم ولانه تعالى ان علم الدوام فلا نسخ والا انتفى الحكم لذاته والجواب يجوز ان يكون اولى من جهة علم بسبب الله تعالى والخطاب عندنا حادث ويجوز تعلق علمه تعالى برفعه بالناسخ اقول لما فرغ من البحث عما يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق مسبوقا

بالتصور بدأ بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ عبارة عن الابطال
اعني الاعدام يقال نسخت الريح آثار القدم اي اذا اعفتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم
انتقاله من موضع الى آخر ويستعمل ايضا في النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب الى آخر عند نقل
ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح الذي هو عبارة عن انتقالها من بدن الى آخر
وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى آخر فقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما
وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وبعكسه قال القفال والمصنف وافق ابا الحسين
وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن ان الازالة اعم من النقل لانه
عبارة عن اعدام صفة وتجدد اخرى والازالة اعدام مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ للعام
اولى لما تقدم واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي
متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج رفع الحالات
الطبيعية والحكم شامل للوجودي كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وبتقييد
الحكم بالشرعي يخرج القطع المبتدأ الرافع لحكم العقل من البراءة الاصلية ويدخل في الحكم الشرعي
بالنحو ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه وصريحه وفحواه وما يستفيد من فعل
الرسول ثم وتقييد بالدليل الرافع بالشرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع
حكم شرعي الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي وتقييد بالتاخر يخرج
ارتفاع الحكم بما يقارن الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة
وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل ما امر به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال
بعده صوم جمعة لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا لان مقتضى
صيام جمعة لا صيام كل جمعة لان الامر لا يدل على التكرار كما تقدم وفيه نظر لان رفع الحكم بالعجز
لا يجب اخراجه من حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المصنف بذلك فيما تقدم من جواز
التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا تمنع من دلالة الشرع عليه
وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقيد التاخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط
والغاية لان الغاية تنافي متاخرة لكنها ليست متراخية ومطلق التاخر لا يدل على التراخي وقال بعض المحققين

لا يتضمن

لا يتضمن رفع الحكم الشرعي بل يدل على ان الحكم بما يرد من الخطاب وهو لا يحتاج الى قيد
يخرجها منه وقوله يخرج بقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل فعل ما امر به
ثم لانه ليس فيه رفع حكم شرعي لان الامر بالشيء لا يدل على التكرار بحيث يكون النهي عن مثله نسخا
لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد خطاب
بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تقضي ذلك الوقت بحكم يناقض الاول كما لو ورد قوله عند غروب
الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا
عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا يبين
مما ذكرناه وايضا كان ينبغي تقييده رفع الحكم بقوله لا الحيض ولا ينتقض الحد في طرده برفع وجوب
العبادة عن الحائض والساهي والمريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة فانه ليس نسخا مع صدق
الحد المذكور عليه وهو النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل
بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وانه زال بطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان
الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم والقاضي ابو بكر على الاول لان الحكم
تعلق بالفعل فلا يعدم لذاته والا لما وجد فلا بد وان يكون مستندا بطريان الناسخ لمضادته
اياه وابو اسحق الاسفرايني على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول انه لو لم ينتف حكم الاول بنفسه
لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه لا يكون الا بطريان الضد وهو محال لان المضادة ثابتة من الجانبين
فكما ان الطاري ضد للباقي فكذا الباقي ضد للطاري فلو اعدم الطاري الباقي مع تحقق عكسه لزم
الترجيح من غير مرجح وانه محال فان قلت لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح في اعدام الطاري
الباقي وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع
فلا وبيانه ان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون
الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة للرجحان
ولجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي فيترجح عليه من هذا الوجه قلت نمنع قوة الطاري
على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام
من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف يشترك فيه الطاري والباقي

قوله ولجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي ثم لاستحالة اجتماع الامثال الثاني ان حكم
الله تعالى خطابه على ما نقلتم وخطابه كلامه وهو قديم فلا يصح عدمه الثالث ان حكم الله تعالى
اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال نسخه لاستحالة انقلاب علمه تعالى
جهلا وان كان الثاني انتهى الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المطلوب والجواب عن الاول انه يجوز
كون الحادث اقوى من الباقي وان لم يعلم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير
مرجح وابطال استثناء وقوته اي اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال
قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وعن الثاني ان خطاب الله تعالى عندنا
حادث وليس هو نفس الحكم بل هو دليل عليه وعن الثالث ان المختار انه تعلم عن انقطاعه ولكن
لا يلزم من ذلك انتفاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه
برفع الناسخ اياه قال البحث الثالث النسخ جائز عقلا وواقع سمعا [illegible]
الفعل على المصلحة في وقت دون اخر والقطع بثبوت نبوة نبينا محمد صلعم والاجماع على
كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتجاج اليهود بان موسى عم ان بين دوام شرعه بطل
النسخ والا اقتضى الفعل مرة ان لم يبين انقطاعه ووجب تعيين المدة ان بين وبقوله تمسكوا
بالسبب ابدا وبان الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا فيمتنع الامر به ضعيف
لاحتمال ذكر المدة اجمالا ولم ينقل لانقطاع تواتر اليهود حين استاصلهم بخت نصر الا
من شذ وقول موسى عم لو سلم لكن الابدية قد يراد بها الزمان المتطاول كما في التورية
يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان اباه فيثقب اذنه ويستخدم ابدا
وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق وكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف
باختلاف الازمان والاحوال المتجددة ومعارض بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي
امروا بذبحها فانه جعلها مؤبدا عليهم ثم نسخه وامرهم بتحريم السبت كل يوم بكثرة مع عشية
ثم نسخه اقول اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم
من بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام الشرعية
اما ان يكون معللة بالمصالح والاغراض كما يقول اصحابنا والمعتزلة اولا كما يقول الاشاعرة

وعلى التقدير

وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما قولنا على فلان المصالح تختلف باختلاف المكلفين
واحوالهم وازمانهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامره به ومفسدة لبعضهم
فينهاه عنه او مصلحة لمكلف معين في وقت ومفسدة له في اخر فيامره به في الوقت
الاول وينهى عنه في الثاني واما على قول المجبرة فلانه تعالى اثبات الاحكام ورفعها
وتبديلها بحسب مشيته وارادته فلا يسئل عما يفعل وهم يسالون والثاني على وجهين احدهما
انا نقطع بنبوة محمد صلعم بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك يلزم لتحقق النسخ
وثانيهما اجماع الائمة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى
بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول بالاعتداد باربعة اشهر
وعشرة ايام وان شريعة محمد صلعم ناسخة لما تقدم من الشرائع احتجت اليهود بوجوه
الاول [illegible] ي عم بين نقطعه دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال نسخه اما الاول فلانه
لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه او لم يبين شيئا منهما والاول باطل والا
لنقل متواترا لان مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم اسانه والثاني باطل
ايضا والا اكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل
اجماعا ولعدم قوله النسخ واما الثاني فلانه بنى معصوم وبيان الدوام مع عدمه تلبيس
فلا يجوز عليه الثاني قوله عم تمسكوا بالسبب ابدا وقوله حجة والابدية بما
لا نهاية في جانب المستقبل فيستحيل نسخ الثالث ان الفعل المامور به شرعا ان كان
حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشي ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا
به وهو خلاف المقدر والجواب عن الاول المنع من بيانه عم دوام شرعه والمدعى انه
بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع فان بخت النصر
قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شرذمة لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان
الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله وعن الثاني
المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره لما بينا من انقطاع تواتر اليهود سلمنا
لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد ذلك في التورية كما في قوله يستخدم العبد ست

سنين ثم يعتق في التابوت فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع
آخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان
كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب الثالث ان الفعل المامور به حسن عند الامر به
قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين
يختلفان بحسب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تعلم وما يعرض له التغيير
والنسخ في الشرايع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه
محال لما ذكروه كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم ويجوز هذا عند اصحابنا والمعتزلة
واما الاشاعرة فلا يقولون بكون حسنا ذاتيا لشيء من الافعال فيجوز عندهم انقلاب كل حسن
قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت منهيا عنه في آخر ثم يعارض
اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في التوراة انه امر ابنه لجماعته حيث قال يكون
ذلك ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني من التوراة قربوا الي في كل يوم خروفين
خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخه عندهم واعلم ان الحجة الاولى
على تقدير صحتها انما يدل على استحالة نسخ شرع موسى عم والثانية على امتناع نسخ
التعبد بالسبت وهما لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا قال البحث الثالث
في القرآن ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كآية العدة وتقديم الصدقة
على المناجاة وثبات الواحد للعشرة والقبلة واحتجاجه بقوله تعالى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه واعتذاره ببقاء حكم العدة في الحامل وبان الغرض
في تقديم الصدقة التمييز بين المومنين والمنافقين فلما حصل زال التعبد وبقاء
الاستقبال للبيت المقدس عند الاشتباه باطلان لان المراد لم يتقدمه من كتب الله تعالى
ما يبطله ولا ياتيه من بعده وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كان في سنة او اقل
فخصوص السنة قد زال بالكلية وكون الصدقة للتمييز يقتضي كون الصحابة باسرهم
منافقين غير علي عم فانه لم يتصدق سواه وهو يقول والاستقبال الى بيت المقدس
كغيره عند الاشتباه فالخصوصية التي تعين بها قد زال بالكلية اقول اتفقت الامة

على وقوع النسخ في القرآن العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه
الاول انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ ذلك بقوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الثاني انه تعالى
امر بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي
نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك الثالث انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم
صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا
وخلق الانسان ضعيفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الرابع انه تعالى
امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله
تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى البيت
المقدس لم يكن واجبا بالقرآن اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة وح لا يكون ايجاب التوجه
الى المسجد الحرام بالآية المذكورة دالا على كون بعض القرآن منسوخا بل على كونه ناسخا
احتج ابو مسلم بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز بقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهو خلاف مدلول الآية واعتذر عن الوجوه المذكورة
اما عن الاول فبان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملا ومدة
حملها حول اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما عن الثاني
فان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض من هذا الامر تمييز المومنين
عن المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه واما عن
الثالث فيمكن ان يقال ان حكمه باق اذ لو كان الابطال والمانين في غاية الجبن والضعف
بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا واما عن الرابع
بان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او
العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد بالآية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب
فيه ما يقتضي بطلانه ولا ياتيه من بعده ما يبطله اما نحو ما ابو مسلم من عدم نظر في

السنخ الى ابعاضه وعن اعتداده الاول بان عدة الحامل تنقضي بابعد الاجلين من وضع
الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول او فيه ان امكن فالاعتداد
بخصوصية الحول زال بالكلية وعن الثاني بانه لو كان الغرض ما ذكرتم لزم كون الكل بل الصحابة
عن امور المؤمنين عن منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليم ان خصوصية العشرة
زال بالكلية لتحقق الحكم في غيرهم كما لو فرض زيادة الضعفاء على المائتين والحال كما ذكره وعن
الرابع بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصود الذات لتحقق المصلي التوجه
الى الكعبة فهو ساقط الى نهر الجهات وما كان تخصيصا بيت المقدس عن غيره من الجهات
زال بالكلية قال البحث الرابع في شرائط النسخ وهي الاستمرار فان المنقطع لا ينسخ وصحة تغييره
كالقيام والقعود ووجوه التصرف والبيع والشراء لا ما وجب استمراره اما لكونه لطفا
لا يتغير كالمعرفة او لكونه على صفة هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل
وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع وتاخر الناسخ وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة كاتموا
الصيام الى الليل لا بالمجهول كدوموا عليه الى ان انسخه عنكم ووقوعه في الاحكام الشرعية
دون اجناس الافعال ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للمنسوخ لتساوي ما علم استمرار
الحكم فيه بظاهر الخطاب او بقرينة ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على
الزوال وقد يكون الى بدل مضاد فيكفي ثبوت المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ صوم
رمضان وسائر الحقوق بالزكوة فيشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين
الحكمين اقول شرائط النسخ تارة تتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول فامور
احدها ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا لم يكن
ارتفاعه نسخا وان يكون مما يصح تغيره كالقيام والقعود اللذين كل واحد منهما في
حالة واجبا وفي حالة حراما وفي حالة مباحا كما في حال الصلوة والخروج منها ووجوه
التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره وكالسبع والضرفان النبي يكون
نافعا في وقت كالاكل عند السغب وضارا في غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ
فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لازمة

كوجوب

كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وكقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعلم
منطبق بقبح المتعلقين وهي صفة لازمة لهما وانما يكون موقتا بغاية معلومة مثل واتموا
الصيام الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقول دوموا على الفعل
الفلاني الى ان انسخه عنكم وكقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت
او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال
وصورها ودون الاحكام العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها لم يرتفع
بالناسخ لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها ودفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة
مثلا وتحريم الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للحكم المنسوخ الذي دل الناسخ على
رفعه [illegible] ان يكون موضوعا له او لما هو جزؤه او ملزومه بل لو علم استمرار الحكم بقرينة
خارجة عن الخطاب يساوي ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في صحة ورود النسخ
عليه الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل
على رفع الحكم عن بعض المراتب لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له واما الثاني
فيشترط في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع الحكم بموت المكلف وعجزه
لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ لما عرفت في شرح حد النسخ وان يراد بالناسخ
عين ما اريد بالمنسوخ والا لزم البداء ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط فيه وجود ما يدل
على زوال الحكم المنسوخ من لفظا او فعلا او تركه وقد يكون الى بدل فان كان مضاد الحكم الاول
كفى في دليل ثبوته في رفع مضاده كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه
الى الكعبة وان كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان ونسخ سائر
الحقوق بالزكوة ولم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم المنافاة بينهما بل يشترط وجود ما يدل
على دفعه قولا كان او فعلا او تركا قال البحث الخامس يجوز نسخ الشيء قبل فعله
اجماعا فان القاضي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته
منع له على المنع خلافا للاشعرية لنا لو جازه لزم البداء اما شروط البداء اربعة وهو اتحاد

الفعل والوجه والوقت والمكلف وهي ثابتة هنا ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت
ان كان حسنا استحال النهي عنه وان كان قبيحا استحال الامر به لا يقال اتحاد المتعلق ليتناول
النهي مثل متناول الامر او ليتناول الامر بالاعتقاد والنهي بالفعل لانا نقول المتماثلات
يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والاخر مفسدة فيه والامر الاول هنا وبها او كذا
النهي والامتناع الجمع بينهما فيستحيل الامر باحدهما والنهي عن الاخر واما تناول الامر للاعتقاد
فليس كذلك لان لفظ الامر يتناول الفعل ولو سلم فلا نزاع لتغاير متعلق الامر والنهي احتج
بان ابراهيم عم امر بالذبح ولم يفعل للفداء ولان السيد قد يامر عبده بفعل ليختبره ام لا
ولاحتمال كون الفعل والامر مصلحة قبل النسخ ثم يتغير مصلحة الامر والجواب بالمنع فان امر
ابراهيم عم بالذبح لقوله تعالى قد صدقت الرؤيا ثم امر بمقدماته ونسخ ظن الامر به بلاء
عظيم والفداء عن ظنه انه يؤمر بالذبح سلمنا لكن فروي انه ذبح لكن الله يلحم ما يقطعه
وانما حسن منه ذلك لجواز البداء عليه تعالى الله تعالى وحسن الامر تابع لحسن الفعل
اتفق القايلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله حضور وقته سواء
فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت فيامر به ومفسدة في اخر فينهى عنه
والمطيع والعاصي متساويان في تناول الخطاب بالناسخ والمنسوخ لهما وسواء كان
العاصي كافرا او فاسقا لما تعلم من كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا
في جواز نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب الشمس
ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع منه اصحابنا وجماعة
المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية
واختار المصنف الاول وهو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البداء اعني ظهور حال النسخ
بعد خفائه على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البداء
التي يتحقق معها اربعة اتحاد الفعل ووقته وجهته والمكلف به وهي متحققة في
صورة النزاع فيجب تحققه اما بطلان التالي فلاستحالة الجهل على الله تعالى وفيه
نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع اتحاد مشخصاته استغنى عن ذكر اتحاد الوقت

والاحتجاج

والاحتجاج الى ذكر المكان لاختلاف حال الفعل باختلافه الثاني ان الفعل المامور به
ان كان مصلحة استحال النهي لما يتضمن من تفويت تلك المصلحة الباعثة على الامر به لان
ولان علة طلبه تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب فيستحيل النهي عنه
وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا لو خلا عن المصلحة والمفسدة لاستحالة ايجاب ما لا
لا يقتضي وجوبه واعترض بالمنع من اتحاد متعلق الامر والنهي اعني الفعل لجواز ان
يكون متعلق النهي مثل متعلق الامر لا نفسه او ان متعلق الامر والنهي اعتقاد وجوب
الفعل او العزم عليه ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم المثلين واحد والاتحاد
عند اتحاد باقي الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر
الاول متناولا لهما على سبيل البدل لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف
لا يمكنه الآخر فكونه مامورا باحدهما مستغنيا عن الامر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق
وعن الثاني بان لفظ المامور به كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة واستعماله في اعتقاد
وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر من دون القرينة وقد تقدم استحالته سلمنا لكن
ذلك خروج عن محل النزاع لان متعلق الامر حينئذ مغاير لمتعلق النهي والنزاع انما هو فيما اذا اتحد
متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج الخصم بوجوه الاول انه وقع فيكون جائزا
اما الاول فلان ابراهيم عليه السلام كان مامورا بذبح ولده اسمعيل عم بدليل قوله تعالى
اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر قال ان هذا
لهو البلاء المبين ولم يذبح لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج
الى الفداء وذلك دليل النسخ لاستحالة اخلالهم بالواجب واما الثاني فظاهر التحقق من الشارع
الثالث ان الفعل المامور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر به
كذلك فيامر به ثم يزول مصلحة الامر به خاصة في وقت آخر ويتضمن مفسدة فيتحقق
النهي عنه وان كان الفعل المامور به مصلحة في وقتي الامر والنهي لما يتضمن الامر من المفسدة
والجواب عن الاول بالمنع من امر ابراهيم بالذبح بل انما كان مامورا بمقدماته من الاضجاع
واخذ المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مامور بالذبح بلاء مبين ويؤيده قوله تعالى

قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا والعلاوة لا يدل على انه كان مقبولا بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن لا نم انه لم يذبحه قد روي انه ذبحه وكان كلما قطع منه عضوا وصل الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء قلت لانم وذلك لان الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحيوة المترتبين عليه وعن الثاني بالمنع من الملازمة قطعا ان علمه من ذلك من سبيل الغيب جواز البداء عليه وتجويز ظهور مفسدة في المامور به وذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المامور به واذا عرفت مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقيا وايضا استلزام الامر المفسدة من تواد مصلحة الفعل بالكلية يجب رفع الامر لا النهي عن الفعل لان فيه تفويتا لتلك المصلحة والصورة المذكورة تتضمن النهي عما امر به وان المنازع اعم من ذلك وهو نسخ الشي قبل فوات زمانه اعم كونه بالنهي عنه وباباحة تركه والعجب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الامر انما يتوجه على المامور عند مباشرة الفعل المامور به وههنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل واعلام وتحصيل للمكلف بانه مكلف بالفعل في وقته فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت قال البحث السادس يجوز نسخ الشي لا الى بدل كاية تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعالى نات بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبهم لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه او ان المراد بخير منها اللفظ اذ هو المفهوم ويجوز النسخ الى الاثقل كما في الصوم الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية والحبس منسوخ بالجلد وصوم عاشورا بصوم رمضان قال الخراخي وجوابه بل الاكثر ثوابا ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجب في الاعتداد بالحول والرجم للشيخين ويجوز نسخ المقيد بالتابيد لانه كالعموم القابل للتخصيص ولان شرط النسخ التاخر والبعاد انا الشي شرطه والخبر ان امتنع تغيره كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز مثل عمر نوح الف سنة ثم تبين بعد الف سنة الا خمسين عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ للاطلاق ان المراد بالامر البعض واستثنى مثلا لو كان

وحصل به علم حصول الفعل قبل الفعل فلا يلزم ان الامر الساقط عن الفعل عدم

الله عا ما لم

والسلام الله عالما ولم يعلمكم لاتحاد المخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشي لانه لا استبعاد في ان يرتفع تعالى عنا التكليف بالاخبار عن الشي يعني الخبر عن التوحيد كلمنع الجنب القران وصدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على مفسدة ولا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه استناع تغيره والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير كالمعرفة ولا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اتى على وجه ما قول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى يجوز نسخ الشي لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه فاذا لم يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلان وجوب الصدقة امام مناجاة الرسول عليه السلام المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فقط نقض بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته في وقت نسخه اذ المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظ الاية ولهذا قال نات بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افضل منها او مثلها في المصلحة وفي الاول نظر من حيث ان العدم ليس فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه مثابا به ولا يحصل بالفاعل ولعدم الغاية في ذلك لان لكل احد ان يرفع كل شي يوجب تحقق نقيضه ولانه يترتب الاتيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته له الثانية يجوز نسخ الشي الى اثقل منه خلافا لبعض الشافعية وجوزه قوم ومنعوا لنا ووقوعه لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلانه تعالى في ابتداء الاسلام خير المكلف بين صوم رمضان والفدية منه بالمال فنسخ ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق وانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف جلدا على الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والجلد والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني فقد احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها اي اخف او مثلها اي مساويها والاثقل ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكروه بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا

وبالمثل المساوي وفيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون التلاوة
خلافا للشاذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة فيجوز انفكاك احدهما عن الاخرى
فان قراءة القرآن بمجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله عم من قرا القرآن فاعربه فله بكل
حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتملة عليها القرآن موجب لحصول الثواب وان
يجرد من تلاوة ما دل عليها منه كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احديهما مستلزما
لرفع الاخرى ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فلنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم
نسخ تلاوة الاية المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله تعالى مع بقاء الحكم واما الثاني فظاهر احتج بان بقاء التلاوة مع نسخ الحكم
مما يوهم بقائه فيؤدي ذلك الى الجهل القبيح وخلو القرآن عن الفايدة وان نسخ التلاوة
دون الحكم مشعر بزواله لكون الاية وسيلة الى معرفة الحكم فان رفعها يوهم زوال الحكم
فيؤدي الى الجهل ايضا والجواب انما يتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة ان لم يقم دليل على نسخه
اما على قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء فايدة التلاوة كما في قوله تلاوة
ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز اشتمالها على حكمة يعلمها الله تعالى
وهي خفية عن البشر وكذا لا يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم
طريان ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التابيد
يقتضي استغراق الزمان المستقبل كما يقتضي لفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة
تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ دال على
النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى التخصيص ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بعدمه
لولا النسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والشيء لا يعانده شرطه احتج
المانع بان تقييد الامر بالتابيد مساو للتنصيص على المامور به في كل وقت من الاوقات
وكما ان النسخ الثاني ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من المساواة فان الاول قابل
للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك الخامسة في جواز نسخ الخبر منع منه ابو علي
وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والامدي

وابو الحسين

١٥٣

وابو الحسين البصري وبعض اخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغييره مثل قولنا
زيد الفلاني واجب او مندوب او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغييره اما بالمنع
من الاخبار به او بالاخبار بنقيضه لولا تغاير الوقت وعند المعتزلة لانه كذب والله
تعالى وان كان مما يمتنع تغييره مثل قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز وهو الاصح
عندنا وعند المعتزلة لانه كذب والله تعالى منزه عن الكذب هذا اذا اريد نسخ الخبر
بالاخبار بنقيضه لو لحق ونحوهما اما اذا اريد به رفع حكم الخبر فمعناه اعني وجوب الاخبار
به او ندبه او اباحته جاز مطلقا حتى انه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض
الاحوال لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب قراءة بعض القرآن العزيز وكون الخبر
صدقا لا يمتنع من زوال المعتبر بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا
يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه ببيان المراد منه مثل عمرت
نوحا الف سنة تبين بعد انه انما عمر الف سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا
نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا وانما هو بيان ارادة المجاز
من قوله الف سنة وتعيين المراد به احتج الجبائيان بان تطرق النسخ الى الخبر يوجب كونه
كذبا لانه لو جاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب
انه معارض بانتفاء النسخ في الامر ابتداء فانه لم يمتنع من تطرق النسخ اليه كذلك الخبر وعن الثاني
ان اهلاك عاد عن متكرر لاستحالة التعدد في اهلاكهم برفع تلك المرة فيكون كذبا اما لو قال
المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالزمان
والتحقيق ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت فموضوعه للخبر لما بحكم شرعي يتعلق بمدلوله
بمدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه اولا والثاني
فاما ان يكون من مدلول الخبر مما يتغير اولا والنسخ في كل ذلك جائز الا فيما يستلزم الكذب
فانه محال عندنا وعند المعتزلة السادسة الفعل ان وجب لكونه مصلحة وكانت المصلحة
لازمة له لا يتغير بتغير الازمان والمكلفين والاحوال كان وجوبه دائما ولا يحتمل النسخ لان فيه
تفويت تلك المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله وصفاته والا جاز نسخه عند اشتماله على نوع

قبح او عند تعلوه من المصلحة الباعثة على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام
الشرايع المتقدمة **قال** البحث السابع يجوز نسخ الكتاب بمثله كالعدة بالسنة
المتواترة لانهما قطعيان تعارضا ولا يجوز العمل بهما ولا اهمالهما ولا العمل بالمتقدم فتعين
العمل بالمتاخر احتج الشافعي بقوله تعالى نات بخير منها اسند الاتيان الذي هو الناسخ اليه
تعالى ووصفه بالخيرية والمساواة وانما يتحقق في القران ابعاضه وبقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم والناسخ ليس يبين ولقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي والجواب
لا يلزم ان يكون الماتي به ناسخا خصوصا وقد يترتب على النسخ ولان السنة منه تعالى والنسخ
من البيان لانه تخصيص بالازمان فهو بيان مدة العبادة او المراد بالبيان التبليغ وهو
اولى لاقتضائه العموم بخلاف ما قبله لاختصاصه بالمجمل ولكان التبديل منه تعالى بل عليه
انه يوحي من الله تعالى بقران او سنة اما نسخه بخبر الواحد فلا للاجماع الصحابة على ترك خبر
الواحد اذا رفع الكتاب احتج الظاهريون بقياس النسخ على التخصيص ولانه دليل عارض المتواتر
وهو المتاخر ولو قوعه في تحريم كل ذي ناب الناسخ لقوله قل لا اجد وكذا نسخ قوله واحل لكم
ما وراء ذلكم بلا تنكح المراة على عمتها وامها قبا وقبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة والجواب الاجماع
فرق بين النسخ والتخصيص والمتواتر مقطوع في متنه بخلاف الخبر فلا مساواة فلا يعارضه
ونفي الوجدان الى تلك الغاية لا يدل على العدم فيما بعد وتحريم نكاح العمة والخالة تخصيص
لا نسخ واهل قبا جاز ان يكون قد سمعوا منه عم انه نسخ حكم القبلة او سمعوا الصياح في
المسجد لقربهم منه ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ الى التوجه الى بيت المقدس
الثابت بالسنة وقوله تعالى فالان باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليست في القران وصوم
رمضان ناسخ لعاشورا وصلوة الخوف ناسخة لتاخيرها حتى ينقضي القتال احتج الشافعي
بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل واحد بيانا للاخر والجواب الدال
على حصر كلامه عم في البيان وما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها والاحاد بمثلها كقوله
عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وخبر الواحد بالمتواتر وبالعكس عقلا لا سمعا
اقول لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل وعوارضه شرع في البحث

عن الناسخ وقد عرفت من حد النسخ انه الدليل الشرعي الرافع للحكم الشرعي السابق على وجه
لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن عروض النسخ لمدلوله منحصرا في الكتاب
والسنة المتواترة المنقولة تارة تواترا وتارة احادا على ما في كان كل واحد منه دليل اثبات الحكم
المنسوخ ودليل ارتفاعه اعني الناسخ لا يخرج من الاقسام الثلثة وكانت اقسامها تسعة وقد ذكرها
هنا مفصلة الاول نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا
وهو جايز اتفاقا اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وقد تقدم بيانه في اثبات وقوع النسخ في القران العزيز
الثاني نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جايز ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزلة
والاشاعرة والامامية ومن الفقها مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح ومنعه الشافعي واحمد
بن حنبل وكثير من الظاهرية واحتج الاولون بانها اعني السنة والكتاب دليلان قطعيان
تعارضا لان فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل واحد منهما انما هو العمل
بالاخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل بهما وانه محال واما يعمل بالمتقدم خاصة وهو باطل
لاستلزامه الغاء المتاخر بالكلية فيتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب احتج الشافعي بوجوه
الاول قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان اليه تعالى وذلك
انما يتحقق في القران لا السنة لان كلام الرسول عم ولانه وصف الماتي به بكونه خيرا من الاية المنسوخة
او مماثلا لها وسيحيل في غير القران ان يكون خيرا منه او مماثلا ولان ذلك يقتضي ان يكون الماتي به
من جنس المنسوخ كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب ايتك بخير منه او بمثله فانه نفيد منه اتيانه
بثوب خير منه او مماثل له وجنس القران قران الثاني السنة مبنية للقران والناسخ ليس
مبينا له فالسنة ليست ناسخة له اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما
الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل ضد له الثالث
قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل على ان السنة لا يكون ناسخة للقران
والجواب عن الاول انه مبني على كون الماتي به هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه غيره وبالاتيان
بما ينفي ذلك لانه تعالى رتبه على النسخ وجعله مشروطا به فيكون متاخرا عن النسخ المتاخر عن الناسخ

لانه اثر فلو كان المأتي به هو الناسخ دار زمان قلت انما يترتب على النسخ الاتيان لا المأتي به عليه
وهو المدعي واسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون المأتي به خيرا منه
كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القيام بالحكم المستفاد من السنة ثوابا للمكلفين
من المنسوخ واصلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور من وجوب كون المأتي به من
جنس المنسوخ ضعيف مع انه معارض بقول الملك لرعيته من تلقاني منكم بحمد وشكر وثناء اعطيته
بجزيل منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء من جنس الحمد والشكر والثناء بل من العطاء والانعام والاكرام
والاكرام وعن الثاني المنع من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج
تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء
مدته لكون الثاني لازما للاول سلمنا لكن لا نم انحصار السنة في البيان لجواز كون بعضها
مبينا لبعض القرآن وبعضها لبعض اخر منه سلمنا لكن لا نم ان المراد بالبيان هنا بيان الجمل
او بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك مختص ببعض القرآن العزيز اعني ما لا يحتاج الى بيان
اصلا كالمحكمات ولو كان مرادا لزم خلاف الظاهر العموم وهو قوله ما نزل اليهم ويجب حمله
على التبليغ والاظهار ليكون شاملا لجميع القرآن العزيز على ما تقدم وعن الثالث ان الاية دلت
على انه ليس للرسول عم تبديل القرآن من تلقاء نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي
من الله تعالى من كتاب او سنة بل الحق انها تفيد الدلالة على ان له ذلك من حيث المفهوم **قال** نسخ
الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور القائلين بان خبر الواحد حجة لان كل منهما دليل
يجب العمل به وقد تعارضا فيجب العمل بالمتأخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل
ما يمنع من ان يتعبدنا الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا من اخبار الاحاد **اقول**
اختلفوا في وقوعه فمنعه المحققون سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد
اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز لا يدل على عقيبه وقال لم السنة قال علي عليه السلام لا ندع
كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة
نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان علينا عم وصف الراوي بما يدل على

١٥٥

فسقه وعدم قبول مثل هذا الراوي لا يدل على عدم قبول خبر العدل الثقة كما علل ذلك برده
ولانه عم علل رد الخبر بمعارضته وهو تبيين كونه من بيهود لذلك وعمر علل الرد بكون المخبر
امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كالورد شهادتها احتج اهل
الظاهر بوجوه الاول انه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب او السنة بخبر الواحد على ما تقدم
فكذا نسخه قياسا عليه والجامع كون كل منهما دافع لضرر مظنون اولان فيه جمعا بين الدليلين
الثاني ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متأخر فوجب تقديمه عليه كغيره من
الادلة الشرعية الثالث انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلنسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه
عم بطريق الاحاد من نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع والنسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم بقوله عم المنقول احادا لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قباء قبلوا نسخ القبلة
بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عم عليهم في ذلك واما الثاني فظاهر والجواب عن الاول ان
الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والنسخ فيبطل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر
مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت
بينهما لا يتحقق المعارضة وفيه نظر لان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع
في دلالته والمتواتر بالعكس فتساويا كما قلناه في التخصيص وعن الثالث بالمنع من نسخ المدعى
فيما ذكرتم اما الاية الاولى فان علم وجدانه عم فيما اوحي اليه الى تلك الغاية تحريم الاشياء
المذكورة لا يدل على انه لا يجد فيما يوحى اليه فيما بعد تحريم غيرها وايضا لا يلزم من عدم تحريم هذه
الامور المذكورة اباحتها شرعا بل جاز كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون نسخا لانه
رفع حكما عقليا لا شرعيا ومع لا يكون النهي عن اكل كل ذي ناب ناسخا واما الاية الثانية
فليست منسوخة بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها بل مخصصة به لان الامة تلقته
بالقبول واما اهل قباء فلا نم انهم قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد لجواز ان يكون النبي عم اسمعهم
من قبل ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انه انتهى الى اجتهادهم بذلك من القرائن
ما افضى افادة ذلك الاخبار العلم حيث انهم قريبون من المسجد يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات

بحضرت الرسول عم بان القبلة قد اسلبت **قال** يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء
كانت منقولة بالتواتر او الاحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي **اقول** لنا انه نسخ
فيكون جايزا اما الثاني فظاهر اما الاول فلوجوه الاول ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا
في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القرآن العزيز ما يدل عليه وقد نسخ
بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت
المقدس الى قرآن نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة والامر باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت
هذا مخالف للاصل ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ اصلا الثاني ان مباشرة
النساء في الليل كانت محرمة على الصايمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب العزيز
وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر الثالث ان صوم عاشورا كان واجبا بالسنة
لما ذكرنا ثم نسخ بصوم شهر رمضان ثم هذا في صوم عاشورا فكيف يكون ناسخا بل الناسخ له
في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكم رمضان سواء عين رمضان للبدلية او لا وجواز تاخير
الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر
الصلوة حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوة الخوف الدال عليها
القرآن العزيز احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان
كلامه بيان للقرآن العزيز فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان
للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه محال والجواب في الاية ليس ما يدل على انحصار
كل علمه في بيان المنزل او كان كل المنزل محتاجا الى البيان مع ان كلا منهما معلوم البطلان
اذ لو اريد بالبيان الاظهار فيجوز ان يكون بعض الاحكام المظهرة مستفادا من السنة
ثم ينسخه الله تعالى باية من الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما
بيانا للاخر وايضا فيما تقدم من تعيين حمل البيان على التبليغ والاظهار وايضا فان الاية
انما دلت على انه مبين لما انزل الله تعالى اليه حين نزول الاية المذكورة ولا يدل على
كونه مبينا لما سيرسل الله ثم فما بعد واعلم ان الشافعي نكر في اسند لاله على امتناع نسخ القرآن

بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
ونسخه ظاهر لان الامر بصوم شهر رمضان [illegible]

بالسنة ان الناسخ ليس متبيا في اسند لاله على عكسه انه متبين وهو هنا قض الرابع يجوز
نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالناسخ
منهما لما تقدم الخامس يجوز نسخ السنة المنقولة بالاحاد بمثلها لما قلناه ولانه واقع فيكون
جايزا اما الاول فكقوله عم المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فان النهي
المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارب الخمر فان شربها رابعة فاقتلوه ثم اتي اليه
من شربها رابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا واما الثاني فظاهر السادس نسخ خبر الواحد بالسنة
المتواترة وهو جايز قطعا السابع نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد وهو جايز عقلا ممتنع
سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد **قال** البحث الخامس الاجماع
لا ينسخ لان دلالته متوقفة على وفاة الرسول عم فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنة لانه لو نسخ
عليه فينسخ باطلا لان اجماعهم على خلافهما خطاء ولا بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل
فيكون الاول خطاء او لا عنه فيكون الثاني خطاء وكذا لا ينسخ به لانه نصا كان خطاء او
اجماعا لزم تخطية احدهما والاجماع بعقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ لتجهم العامي في
الاخذ بايهما شاء بل مبقى لزوال شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه ليس
بحجة عنده واما نسخ النحوي دون الاصل فممتنع والا انتقض الغرض وكذا العكس لان بقاء
التابع مع ارتفاع المتبوع مح ويجوز نسخهما معا **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسايل
الاولى في ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار
اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول عم لانه
ما دام موجودا لم ينعقد الاجماع من دونه عم لانه عم سيد المومنين ومتى وجد قوله لم
يكن لقوله من عبرة ح نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما الكتاب
او السنة او الاجماع او القياس والقياس ليس بحجة على ما ياتي وكل مح اما الكتاب والسنة
فلانهما لا بد وان يكونا موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب والسنة بعد وفاة رسول
الله صم وح يكون خلاف مقتضاهما خطاء فالاجماع عليه يكون الاجماع على الخطاء وهو محال
لما ياتي واما الاجماع فح لانه ان كان الثاني لا عن دليل كان خطاء وهو مح وبتقدير جوازه

لايكون ناسخًا النص ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان اجماع الاول ومنافيان له لا
يقال نسخ الاجماع للاجماع خطاء ولان ذلك الدليل لابد وان يكون من الكتاب او السنة
سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له لا نقول نسخ الاجماع للاجماع واقع فيكون جايزا اما
الاول فلان الامة اذا اختلفت على القولين فقد اجتمعت على ان العامي مخير باخذ ايهما
شاء واذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجمع على زوال ذلك التخيير واما الثاني فلانا نقول
اجماع الامة على تخيير العامي مشروط ببقاء الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع
الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم الشرط لا ان الاجماع الثاني رفعه
ولقايل ان يقول لا نم توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول عم فان الرسول عم اخبر امته
لا يجتمع على الخطاء ولا على ضلالة ومع تحقق الاجماع فرضوا انتهاء وقوله عم في اقوالهم لان لفظ
الامة لا يتناوله وما ذكره من كون التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعًا لارتفاع شرطه
لا ينافي كونه منسوخا ولكون اجماع الثاني فيكون مرتفعا به لان المرتفع بالمرتفع بالشيء
مرتفع بذلك الشيء على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل على
نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم
يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان
ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول مح كان خلاف النص خطاء فالاجماع
عليه يكون اجماعا على الخطاء والثاني محال ايضا لما تقدم من لزوم كون احدهما خطاء
الثالثة القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا عندنا لانه ليس بحجة على ما ياتي هذا
اذا لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كقياس تحريم الضرب على
تحريم التافيف واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند المص وموافقيه
واما عند الجمهور القايلين بانه حجة مطلقة فيجوز نسخه بالنص في حيوة الرسول
عم وبعده بالاجماع لجواز نصه على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا
اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجتمعت على احدهما كان ذلك ناسخا ولا يجوز
نسخه للنص لا للاجماع اتفاقا ويجوز نسخه لقياس اخر كما لو اقتضى القياس حكما لمخصوص بالنص

التابع على تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك ملحقا
للحكم الاول الرابعة اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى فلا تقل لهما
اف الدال بفحواه على تحريم الضرب برفع تحريم التافيف والضرب معا وهل يجوز نسخ الفحوى دون
اصله او بالعكس منع منهما المص اما الاول فلانه نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله
تعالى فلا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك ولان الفحوى لازم للاصل
فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري وتردد القاضي عبد الجبار
فمنع منه تارة لما قلنا وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التنصيص على تحريمه وتحريم الضرب
فكانه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد التحريمين رفع الاخر واما الثاني
وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابعة لاصله فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى
لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه **قال** البحث التاسع زيادة عبادة
على العبادات ليس نسخا واما الزيادة على النص في العبادة الواحدة فالحقيقة على انه
نسخ وليست نسخا عند الشافعي واخص ما زوال شيء ام والحق في ذلك لانها انما تقتضي
زوال عدمها الثابت هذا الزوال هل يسمى نسخا الحق ان الزايل ان كان حكما شرعيا
وكان المزيل متراخيا فهو نسخ والا فلا الثالث هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس
والحق ان الزايل ان كان حكم العقل جاز والا فلا الا ان يجوز نسخ الزايل بالظني فزيادة
التغريب او عشرين لا يزيل الا نفيهما الثابت عقلا لان ايجاب الثمانين مشترك
بين نفي الزايد وعدمه فليس نسخا فجاز ثبوته بخبر الواحد وايجاب الثمانين
وكونها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها تابع لنفي الزيادة ووجوب كالوضوء لي
الفرايض الخمس لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على فعله مع جواز بخبر
الواحد اما لو قال الثمانون كمال الحد لم يقبل في الزيادة الخبر الواحد وتقييد الرقبة
بالايمان ان تاخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه
خبر الواحد وان قارن كان تخصيصا يقبل فيه واباحة قطع رجل السارق ثانيا
رفعة لحظر قطعه الثابت بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين

ويعرض رافع الحكم عقلي لان قوله اوجبت هذا الايمنع من قيام غيره مقامه بان الاصل عدم
وجوبه اما الوضوء على عدم قيام غيره مقامه فان اثبات البدل له ليس نسخا فالحكم بالشاهد واليمين
زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين فيقبل خبر الواحد وزيادة ركعة
على الفجر قبل التشهد ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ الافعال ولا الوجوبها
ولا الاجزائها لبقاء وجوبها واجزاءها تابع لنفي الركعة المعلوم بالعقل ثم هو نسخ لوجوب
التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحلل لنسخت وجوب
التحلل بالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل
عضو في الطهارة يرفع نفي وجوبه العقلي وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله الى
الليل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه خبر الواحد اما صوموا النهار ثم يوجب بعض
الليل فانه يرفع حكما عقليا فجاز اثباته بخبر الواحد واثبات بدل الشرط يرفع نفي كون
البدل شرطا وهو حكم عقلي **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث
عما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسايل الاولى اتفق الامة على ان زيادة على العبادات
ليس نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون
من ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يغير الوسطى وقد قال تعالى حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى وخالفهم الباقون من حيث ان كون الوسطى
وسطيا ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزموهم كون زيادة عبادة على اخر
العبادات لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لهم لان الشارع
لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى المختصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه
نسخ ان كان كذلك لا من كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا لان ذلك الحكم
يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم
زوال الوصف بزيادة اخرى واختلفوا في الزيادة على النص غير العبادة الواحدة
فذهب ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقال الحنفية انه نسخ وفصل اخرون
وقال بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما

افادته

افادته الزيادة كانت نسخا مثل قوله في سايمة الغنم الزكوة اوذكر من الغنم ان كانت سايمة
فلا في معلوفة الغنم وقال القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه
تغيرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه
ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة
التغريب وزيادة العشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين البصري
تفصيلا استحسنه المصنف وهو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلاثة احدها
ان الزيادة على النص هل يقتضي زوال شيء ام لا والحق انها يقتضيه لان اثبات اي
شيء اول ما يقتضي زوال عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة هل تسمى
نسخا والحق ان الذي يزول بها ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه
سميت نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لم يسم تلك الازالة نسخا وثالثها
ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى وان القياس
والقياس ام لا والحق ان كان الزايل حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد
ليس حجة في الكفارات والحدود غير ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ
وان كان الزايل حكما شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز ان كونه ناسخا
لدليل الحكم الزايل جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك مسايل فقهية الاولى
زيادة التغريب على حد الزاني البكر او زيادة عشرين على جلد ثمانين في حد القذف
ليس نسخا لانها انما رفعت نفي التغريب او ما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع
لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم والعام
لا يدل على الخاص وكذا الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي
فليس نسخا وح يجوز اثباته بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك مانع واما كون ثمانين كمال الحد
لح وتعليق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفادة من العقل فلا
يعد رفعه نسخا كما لو زيد على الفرايض الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا ويقبل فيه قول الواحد
مع ان قبول الشهادة والخروج عن عهدة الامر بالصلوة كان متوقفا على ادا الخمس وصار متوقفا

علي اداء المجموع وفيه نظر فان توقفه علي اداء الخمس لم يرتفع بتوقفه علي اداء المجموع بخلاف
كون الثمانين كمال الحد فان زيادة عشرين رافعة له اما لو قال الثمانون كمال الحد في
الشهادات معلقة عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد ولا القياس
اذا كان الحكم المزيد عليه متواترا الثانية لو قيد الرقبة المامور بعتقها مطلقا في الكتاب
العزيز بالايمان وكان التقييد متراخيا عن الاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب الدال
علي اجزاء عتق الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان
كان مقارنا كان تخصيصا له فيقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم
الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافر تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد
من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل علي العموم نعم ان التراخي التقييد عن وقت العمل
بالخطاب دل علي اجزائه علي اطلاقه وانتفاء التقييد ح والا لزم تاخير البيان عن وقت
الحاجة فيكون اثبات التقييد بعد ذلك نسخا الثالثة اذا قطعت يد السارق
واحدي رجليه ثم سرق فان قطع رجله الاخري لم يكن ذلك نسخا لان تلك الاباحة
رافعة لحظر قطعها الثابت بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد الرابعة اذا اوجب الله
تعالي علينا فعلا مطلقا ثم خيرنا بينه وبين فعل اخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم
عقلي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل وعدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا
وليس الامر الاول دالا علي شيء منهما فان قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس منه
دلالة علي عدم ايجاب غيره واقامته مقامه لا برفع ذلك وهو حكم شرعي ولان الوجوب كان
متعلقا بخصوصية الفعل الاول وبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقا بالامر الكلي المشترك
بينهما دون خصوصية الاول وان كان وجوبها علي سبيل التخيير بينها وبين خصوصية
الاخر ثابتا الا انه بالعرض من حيث ان القيام بذلك الكلي لا يتم الا بخصوصية احد
الفعلين وذلك غير الواجب الوجوب الاول فح يكون نسخا اما لو نص علي عدم قيام غيره
مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل لا الي بدل كان اثبات التخيير كالحكم فيه ذ ا
ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النص متواترا الخامسة زيادة [illegible] بالشا

لم لا يكون نسخا ومنع نظرا الي ان ايجاب الفعل ليس منه دلالة علي عدم ايجاب غيره واقامته مقامه

والبين

والبين [illegible] نسخ التخيير الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمراتين المستفاد من
قوله تعالي واستشهدوا شهيدين من رجالكم وان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان
انه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الاية دلالة علي ان
الحكم لا يكون الا بهما فجاز اثباتها بخبر الواحد السادسة لو زيد علي ركعتي صلوة الصبح
ركعة اخري قبل التشهد بحيث صارت ثلاثا لم يكن ذلك نسخا لان النسخ لا يرد علي الافعال
بل علي الاحكام واما لوجوبها وهو ليس ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما الاجزائها
وهو باطل لانضمامهما بل انضمامها الانتفاء عند عدم الركعة الزايدة والان لا اجزاء
الا معها وذلك تابع لوجوب ضم الركعة الزيادة اليهما وذلك الوجوب انما يرفع عدمه وهو
حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم
شرعي ارتفع باثبات الركعة الزايدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة
بعد التشهد وقبل التحلل بالتسليم كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه عقيب
الركعتين وكل منهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد السابعة زيادة
غسل عضو في الطهارة ليست بنسخ لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا الاجزائها كما
تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا
فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزايد يرفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة
للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها
يكون نسخا الثامنة قوله تعالي واتموا الصيام الي الليل يقتضي كون الليل طرفا وغاية
للصوم وايجاب الصوم الي ثلث الليل مثلا يرفع كون الليل غاية وطرفا وهو حكم
شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد صوم
اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار
ليس فيه دلالة علي وجوب صوم شيء من الليل ولا علي عدمه فلا يكون نسخا فيقبل فيه
خبر الواحد التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان مقيدا لكون
وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر اخر غير شرط وهو حكم

عقلي لان قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لايلزمه كونه غير واجبة عند
عدمها او تحقق امر اخر يكون بدلا عنها اذ الى نقل بدلالة المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان
عدم الشرط موجب لعدم المشروط وح يكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة
وهو حكم شرعي واثبات شرط اخر يرفعه فيكون نسخا والفرق يتحقق بين قوله صلوا
ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة
في الاول شرط للوجوب دون الثاني قال البحث العاشر نقص العبادة نسخ
للمنقوص وليس نسخا لما لا يتوقف عليه العبادة وهل يكون نسخا للعبادة فصل السيد
المرتضى رح جيدا فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة
ولم يجر مجراه فعله قبل النقصان كنقصان ركعتين فهذا النقص نسخ والا فلا كما لو نقص
من الحد الذي عشرين فنقص الركعتين يغير حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد
النسخ على الحد الذي كان يفعل عليه من قبل لم تجز فجملة الصلوة منسوخة وليس نسخ الوضوء
نسخا للصلوة كما في البيت المقدس ثم ان الصلوة لو وقعت اليوم لم تجز اما لو اسقط التوجه
بالتحريم للاستقبال الى ما كان اولا فهو نسخ للصلوة ايضا اذ لو توجه الى ما كان اولا
لم تجز ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا لانه لو صلى الى ما كان اولا اجزاه وانما
نسخ التعيين اقول اتفق الاصوليون على ان النقصان من العبادة نسخ لذلك
المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو اوجب الصلوة
والزكوة ثم نسخ احديهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه
صحة العبادة فقال ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون موجبا لنسخ
العبادة سواء كان جزء لها كركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة
وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل
السيد المرتضى تفصيلا حسنا اختاره المصنف فقال ان كانت العبادة المنقوص منها
لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم يجر
مجرى فعلها قبل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة كان نسخا والا فلا كما لو نقص

حد الزاني

من حد الزاني عشرين واجبة على ذلك بان نقص ركعة من الصلوة موجب
لنسخ اصل الصلوة لا انه نسخ للبعض وابقاء للثاني فان الركعتين الباقيتين
ليست بعض الثلث بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلاثا اتيا بالواجب
وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه خلاف
التقدير ويتفرع على ذلك فروع الاول نسخ ركعتين من الاربع يغير حكم الصلوة
الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله
لم تجز ولم يجر وجودها مجرى عدمها فجملة الصلوة منسوخة الثاني نسخ الوضوء
ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على ما
كانت تفعل قبله كانت مجزية الثالث نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها
كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت تفعل عليه قبل النسخ لم يكن مجزية كما في نسخ
استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس
بتحريم التوجه اليه وتسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا للصلوة ايضا كما ذكرنا
من انه لو اوقعها متوجها الى تلك الجهة لم يكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات لم يكن
نسخا للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبلا او لا لاجزاه وانما نسخ التعيين وقد تقدم
اثبات التخيير وليس نسخا وفيه ما تقدم واختار المص مذهب ابي الحسين واستدل عليه
بان المقتضي للكل ان كان متناولا للجزئين معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الاخر
كما في ادلة التخصيص واجاب عن حجة السيد بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ
اصل الصلوة وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وكون الركعتين الباقيتين
غير جزء من الثلث ثم والا لامتنع رجوعها الى اربع وهو خلاف الاجماع وعدم
صلوة الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجودها على الزيادة بل لادخال ما ليس
من الصلوة فيها قال البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا
بالتنصيص عليه وبالتضاد مع معرفة المتاخر ويقبل قول الصحابي في ان هذا
القول الخ متاخر ولا يقبل في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء عين

الناسخ او ابهم هذا ما الكرخي في الثاني **اقول** يعرف كون الخطاب ناسخاً
لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول عم او من الامام المعصوم او جميع الامة
بان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذاك
او نسخ كذا بكذا وبالتنافي في مدلوليهما مع علم المتاخر وتحقق باقي شرايط النسخ بان
لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما بالخطاب فحكمنا اما بان يكونا متنافضين
مثل قوله تعالى الآن خفف الله عنكم فان التخفيف نفي التثقيل او متضادين كتحويل
القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع علم المتاخر يعلم كون احدهما ناسخاً
للاخر في الجملة وعلم التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او [حين]
في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
والآن خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف او
يقال هذا الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة كذا او تعلق احدهما على زمان معلوم
التاخر كقوله هذا في غزاة بدر وهذا في غزاة احد ونزلت هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها
وغير ذلك مما نذكره في باب التراجيح انشاء الله تعالى ولو قال الصحابي هذا الخبر كان قبل ذلك
مثل ان مثل قولهم ان جنبا انما الماء من الماء متقدم على قوله عم اذا التقى الختانان وجب
الغسل اذ ليس ذلك مستنده الى اجتهاد ويحث قد يقع فيه الغلط بخلاف قوله هذا
الخبر ناسخ وهذا الخبر منسوخ لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاده ولا يكون صواباً سواء ابهم
كما قلناه او عين الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ لكذا وفصل
الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاده
فلا يجب الرجوع اليه وان ابهمه وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه
لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر وليكن هذا آخر
الجزء الاول من شرح التهذيب ويتلوه في الجزء الثاني انشاء
الله تعالى والحمد لله رب العالمين وصلى الله على
سيدنا محمد النبي واله الطاهرين اجمعين

بسم الله

بسم الله الرحمن الرحيم
قال قدس الله روحه **المقصد الثامن** في الاجماع وفيه مباحث
الاول في الحقيقة وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلعم
على امر من الامور وهو حجة اما عندنا فلان المعصوم سيد امة محمد صلعم فاذا
فرض اتفاقهم دخل الامام عم فيهم فيكون حجة واما الجمهور فلقوله تعالى ويتبع
غير سبيل المومنين وكذلك جعلناكم امة وسطاً كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم ولقوله عم لا يجتمع امتي على الخطاء
وهو متواتر المعنى وبان العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطاء **اقول**
الكلام في الاجماع تارة في ماهيته وتارة في تحققه اي ثبوته وتارة في حجيته ولما [كان الاول]
مقدما [...] الاجماع [...] في اللغة العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم ثم لا يكن امركم عليكم
غمة ثم اقضوا الي ولا تنظرون وقال عم لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل اي يعزم
ويقال على الاتفاق ايضاً اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا
جمع كما يقال البن واتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا اذا صاروا ذوي جمع عليه واما
في الاصطلاح فنعرفه المهم بما ذكره فخر الدين الرازي في المحصول وهو انه عبارة عن
اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلعم على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق الاشتراك
اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدالين عليهما او بعضهم على الاعتقاد والبعض الاخر
على القول او الفعل الدالين عليه وباهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما
قال على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق
كالجنس وباضافته الى اهل الحل والعقد يخرج غيرهم من العوام وغير المكلفين وبتقييدهم
بكونهم من امة محمد صلعم يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرايع المتقدمة
كاليهود والنصارى وفي تعريفه في اهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية
نظر لان اجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعاً وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام
الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية

نظ
الاجماع

علي حكم عقلي ولغوي ليس اجماعًا ولا حجة اذ لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد
صرح هو بذلك فيما بعد فاذن الحد منقوض عكسًا وطردا واما الثاني وهو تحققه فقد
منع منه جماعة قالوا ان ما لا يكون معلومًا بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع
اتفاقهم في الساعة الواحدة علي الكلمة الواحدة او الماكول الواحد ورد بان امتناع
الاتفاق في ذلك انما لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند
الي دليل الحكم والاتفاق علي مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم علي نبوة محمد صلعم وغيره
سلموا امكان وقوعه ومنعوا امكان العلم به لعدم الطريق اليه اذ ليس معلومًا بالوجدان
كعلمنا بلذاتنا والامنا ولا بالحس وهو ظ ولا بالنظر العقلي للقطع بانتفاء طريق عقلي
يعلم به ان فلانا افتي بكذا فلم يبق الا الخبر وهو يتعسر لتوقفه علي معرفة المجتهد المجمع بنفسه
ومعرفته كل واحد من المجتهدين المنتشرين شرقا وغربا في الوقت الواحد وهو متعذر
وبتقدير حصوله جاز ان يكذب بعضهم مذهبه ويبدي خلافه لتقية او خوف ومن هاهنا
قال فخر الدين الرازي الانصاف يقتضي انه لا طريق الي معرفة حصول الاجماع الا في
زمن الصحابة حيث كان المومنون قليلين لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر
بدفع الاستبعاد الناشي من بعد اهبهم للاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه حجة
فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام واما علي راي اصحابنا الامامية فقالوا ان المعصوم موجود
في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة فقوله لا بد من اعتباره في تحقق الاجماع
فيكون حجة الا باعتبار انضمام اقوال غيره الي قوله بل قوله وحده حجة سواء وافقه الناس
او خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولي ونصله وساءت
مصيرًا وجه الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين
بالتوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ومعنى حرام
اتباع غير سبيل المومنين لحرم اتباع قول وفتوى يخالف قولهم وفتواهم فيكون متابعة
قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المومنين

واتباع

واتباع سبيلهم وهو المط وفيه نظر لاستلزام قوله اي مجتهد كان واجبا او حراما
لانه اما سبيل المومنين او غير سبيلهم الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء علي الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل ولهذا رتب
عليه الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجتماعهم علي الخطاء وفيه نظر اذ العدالة لا توجب
العصمة بحيث استحيل اجتماعهم علي الخطاء الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يوذن بامرهم لكل معروف ونهيهم
عن كل منكر لما تقرر من ان الالف واللام للاستغراق فان اجمعوا علي الخطاء لكانوا امرين بالمنكر
عن ناهين عنه وفيه نظر اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف قيامهم به ولا من نهيهم عن المنكر
امتناعهم عنه كيف وقد قال تعالى اتامرون الناس وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي
في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر مرة واحدة في حيوة
الرسول صلعم ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد الرابع قوله عم لا يجتمع امتي علي الخطاء
هذا وان لم يكن متواترا لفظا الا انه متواتر المعني فانه قد نقل عنه عم هذا المعني بصيغ
مختلفة مشتركة في الدلالة عليه مثل لا تجتمع امتي علي ضلالة يد الله علي الجماعة سالت
ربي لا تجتمع امتي علي الضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي علي ضلالة وروي
ولا علي خطاء عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر يجب المعني بنبيه العلم علي ما ياتي الخامس
من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجويني وتقريره ان الاجماع الخلق الكثير علي الحكم
يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة ولا امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك
الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلاف تلك الدلالة فيكون خطاء فالاجماع حق وان كان
الثاني فكذلك لانا راينا التابعين قاطعين بل المنع عن مخالفة لما كان كذلك وفيه نظر
للمنع من استناد قطعهم بذلك الي دلالة قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الي ما اعتقدوا
انه دليل وليس كذلك قال ويشكل الاول بالاشتراط تبيين الهدى كالمعطوف
عليه ومن جملته الدليل الدال علي الحكم ولان السبيل الدليل بما ذكر الطريق في الايصال
والتجوز فيه اولي من الاتفاق علي الحكم اذ لا مناسبة فيه ولان الاية تدل علي نقيض المط

وسبيل المومنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع ولعدم الملازمة بين تحريم غير سبيل المومنين ووجوب سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك ولانتفاء العموم اذ لو تناول على مباح فان وجب تناقض والا فالمط قال المرتضى رحمه الله انها تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم **اقول** لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكالات عليها مفصلا اما على الاول فلان الاية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل المومنين مطلقا بل ان دلت فبشرط تبين الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول عم والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط تبين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه وح لا يبقى للاجماع فايدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المومنين مطلقا ولكن غير متابعة كلما كان متابعة غير سبيل المومنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول مم لان كلام المنظهج غير سبيل المومنين مفرد فلا يفيد العموم ويتعين تسليمه يسقط الاستدلال على المدعى لان معنى الاية ح ان كل من اتبع كلما كان مغايرا لكلها كان سبيل المومنين استحق العقاب وظهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير يستحق للعقاب والثاني سلم ونقول بموجبه وهو تحريم بعض ما غاير سبيل المومنين او بعض ما غاير كل سبيل المومنين او كلما غاير بعض سبيل المومنين وهو ما به صاروا مومنين وهو ما به صاروا مومنين فان الذي يغاير بعض هو الكفر بالله تعالى ورسوله وتعين حمل الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القايل لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما صاروا صالحين لا في كل شيء حتى في الاكل والشرب وغيرهما كما لا مدخل له في الصلاح ولان الاية نزلت في رجل ارتد وسبيل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا لكن لفظة الطريق السبيل حقيقة في الطريق الذي هو موضع المرور والحركة و... غير مراد

هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره فتبقى الاية مجملة وايضا فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز ولو سلم يمكن حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة بينهما وهي اشتراكهما في كون كل منهما مفضيا الى المط فيكون الاية دالة على وجوب متابعة المومنين في اخذ الحكم المجمع عليه من دليل وح لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الاية تدل على نقيض المدعى وهو كون الاجماع ليس حجة لان سبيل المومنين وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم منه فالمتبع لسبيلهم يكون به اخذ الحكم به لدليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المومنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة هي ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الاية ليست عامة بمعنى اقتضائها وجوب اتباع سبيل المومنين في كل شيء والا لكانوا لو تناولوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه تناقض لخروجه عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المط وهو انتفاء العموم وقال السيد المرتضى هذه الاية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المومنين اعني الذين علم منهم الايمان ومن يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما غيره فلا العلم القطع بموافقة باطنه لظاهره وحق **قال** والثاني بان وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد منها بها وهو باطل اجماعا ولان العدالة لا يكونوا شهوده الا يوم فيما الصفاير ولان شهادتهم في الاخرة فالعدالة تتحقق هناك والثالث بان الظاهر بعض الامة فيحمل على المعصوم ولان المفرد المحلى بلام التعريف لا يدل على العموم والجزء من باب الاحاد والمعنى تقتضي اشتراط التواتر **اقول** لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع في الاشكالات الواردة على باقي الوجوه اما على الوجه الثاني فان ظاهر الاية يقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان وح اما ان يقال ان المراد بالوسط غير العدل فيسقط دلالتها على المدعى وان المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لانه معلوم العدالة لانه جعل غاية تعلق العدالة

كونهم شهداء على الناس والشهادة لا يقدح فيها الصغاير وهي يجوز وقوع الصغاير منهم وهي خطاء فيتحقق جواز اجتماعهم على الخطاء ولان شهادتهم الشي هي الغاية في العدالة انما يكون في الاخرة فيكون اعتبار العدالة بطوعه والعدالة عن معتبر في التحمل بل في الاداء ولا يلزم من كونهم عدولا في الاخرة كونهم في الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث فلان الاية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد من الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا لكن لا نم العموم بمعنى كونهم آمرين لكل معروف ناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت بالاجماع وهو من الادلة القطعية عندهم والتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين والواسط واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما منتف فيما نحن فيه اما الاول فظ واما الثاني فلانه يحتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاخبار دالا على ان الاجماع حجة دلالة قطعية لانها لو كانت ظاهرة ولو في بعض تلك الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه هو الصحيح وما عداه كذبا ويكون منه المراد خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا للمنع من قضاء العادة باستحالة اجماع الخلق الكثير كيف وخصوم المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة يجمعون على الطعن في الاسلام وهي من اعظم الخطاء وهم اضعاف اضعاف المسلمين واعلم ان المص جعل هذا البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث الا عن ماهيته وكونه حجة وقوله والثاني معطوف على قوله ويشكل الاول اي ويشكل الثاني وكذا الثالث وانما لم يورد على الحكمي شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه **قال** البحث الثاني قال السيد المرتضى رحمه الله لا يجوز احداث قول ثالث للعلم بان احد القولين الاولين حق اذا اتفق بان الامام المعصوم قايل باحدهما فان اذا فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين فيكون الثاني باطلا وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوزه بعضهم اذ لم

على رفع ما اجمعوا عليه كحرمان الجد بعد قول بعضهم بتخصيصه وبعضهم بمقاسمة الاخ اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع ومنعه اخرون للاجماع من كل منهما على وجوب القول بقولهم او بالقول الاخر واذا حكمت الامة بعدم الفصل بين المسلمين في جميع الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحريم والتحليل فيهما او اختلف بان يحكم البعض بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم فيهما او لا ينقل الينا منهم حكم وكذا اذا لم يعرف احد ولم ينقل الحكم عنهم بل علم بعدم الفرق واتحد طريق الحكم كالعمة والخالة المتفقتين تحت ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء الاجماع ولزوم ان من يوافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع **اقول** كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلفت الامة على القولين منها بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالاقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالاقسام فهل لمن بعدهم بالثالث ام لا قال السيد المرتضى رحمه الله لا يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظاهرة ومن ان المعصوم لابد وان كان يكون قايلا باحد ذينك القولين اذا اتفق بان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل واحد منهما قايل بواحد من القولين فيكون ذلك القول حقا والثاني وهو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعني القول الحادث وايضا فان كان الحق في احد ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامة على الخطاء وهو اعتقاد بطلان الثالث واما الجمهور فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا وقال اخرون ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه يحرم والا جاز مثال الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة باختصاص الجد بالارث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الاصل والباقي للاب وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللام

ثلث الباقي وللاب ثلثاه ومن جعل لها ثلث الاصل مع الزوج جعله لها مع الزوجة ومن
جعل لها ثلث الباقي مع الزوج جعله لها مع الزوجة فالقول باعطائها ثلث الباقي مع الزوج
وثلث الاصل مع الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه وكان جايزا احتج المانعون
بان الامة لما اختلف على القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر فذلك
اجماع منهم على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فكان باطلا وهذه الحجة المنقولة
عن عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول
ثالث لمجتهد اخر فعلى تقدير ظهور ذلك القول الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه
واذا لم يفصل الامة بين المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما فيه والحق
ان قالوا ان نصوا على عدم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين المسئلتين في الحكم الفلاني
او في شيء من الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شيء من الاحكام لكونه رافعا
للاجماع وهذا يتنوع على اقسام ثلثة احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتحليل او بالتحريم
الثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم فيهما الثالث ان لا ينقل
الينا عنهم حكم معين فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم لاحد المسئلتين ثبت للاخرى والا
لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما
فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة
فان الامة لم تفصل بينهما بل كل من ورث احديهما ورث الاخرى وطريق توريثهما واحد
معلومة وهي كونهما من ذوي الارحام الذي عناه الله تعالى بقوله
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم يتحد طريقه الحكم كما في منع
الشافعي اما ان يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والثاني باطل فكذا المقدم والملازمة
ظاهرة لان حكم كل ما قال به الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة او يخالفه فان كان الاول
وجب على موافق الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني فكذلك والا لزم الفصل
وهو خلاف المقدر وهو مبني على انحصار المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول من اقسام
عدم الفصل المذكور اجماع فالخرق لازم له فلا يجوز مطلقا سواء انفقوا على عدم الفصل اولم

بنصوا

ينصوا ولا يجوز اليهم مخالفة نوع الفصل والقسم الثالث يمتنع الخرق بينهما على قولنا
وان لم ينصوا على عدمه لان المعصوم قايل باحد المجمعين عليه فالخرق لازم له فيكون
باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا على عدمه لجواز كونهم متوقفين
فيهما او قايلين بحكم احدى المسئلتين دون الاخرى وقول المصنف لجواز الجل مثال
للمشتمل على رفع ما اجمعوا عليه للماليين مشتمل على ذلك قال البحث الثالث يجوز
الاجماع بعد الخلاف وهو كثير والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين شاء الاجتهاد
مشروطا بعدم الاتفاق على احدهما مع منعه واذا اجتمع اهل العصر الثاني على احد قولي
اهل العصر الاول كان اجماعا واحتج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين
بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله وبلانه الاجماعين وبه بالمعارضة
بالموت ولانه ان كان لدليل لم يخف عن الصحابة ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول
ثالث باطل لعدم التنازع ولان اعلى الاجماع رد الى الله والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين
مشروط بعدم الاتفاق وهو يتبع في الاجماع مطلقا والحق في الجواب المنع الاجماع على
التخيير فان كل طائفة يعتقد ان الحق في قولها والموت ليس حجة بل هو كاشف عن كون قول
الاخرى حجة لانه كل الامة ولا يلزم انقلاب الخطاء حقا لمنع موت المصيبين قبل المصير
الى قولهم من الاجتهاد ويجوز خفاء الدليل عن بعضهم والقول الثالث هنا جايز لان
الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق اقول في هذا البحث
مسئلتان الاولى اذا اختلفت الامة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم الاتفاق على احد ذينك
القولين والمنع من الباقي ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه
ومنع منه الصيرفي اما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان المعصوم قايل باحد ذينك القولين
فيصير الباقون الي قوله واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد احتجوا عليه
بان ذلك واقع فيكون جايزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول عم
في موضع دفنه ثم اتفقوا على قول امير المومنين عليه السلم في دفنه في موضع قبضه
صلى الله عليه واله واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين ثم اتفقوا

عليه وجوبه وفي منع امهات الاولاد ثم اتفق التابعون على منعه وقتال مانعي الزكوة
ثم اتفقوا على جوازه واما الثاني فلقوله انه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لما تقدم احتج
المانع بان الطائفتين اجمعوا جميعا على جواز اخذ المجتهد باي القولين شاء اذا اداه
اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماعان حقين فيكون الثاني ناسخا
للاول وقد تقدم استحالته او لا فيلزم الاجماع على الخطاء وانه مح والجواب ان الاجماع
على جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او على غيرهما عند
من يجوزه فاذا حصل زال شرط ذلك الاجماع فيزول هو لزوال شرطه على انا نمنع من الاجماع
على التخيير كيف وكل واحد من الطائفتين يوجب الاخذ بقوله ويزعم ان الاخرى على الخطاء
الثانية اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز من بعدهم ان يجمع على احد ذينك
القولين ويكون ذلك اجماعا حجة مخالفته منع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري
والجويني والغزالي واجازه اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة
لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم امتناع مصير احد المجتهدين الى ما
صار اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع والعلم بذلك
ضروري واذا وقع يكون حجة لتناول ادلة الاجماع له احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول اوجب الرد الى كتاب الله
عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي لا ينافي التنازع فيما بعده
الثاني اختلاف العصر الاول على القولين يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ باي القولين
شاء فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما لتدافع الاجماعان وانه مح الثالث
لو كان قول اهل العصر الثاني حجة لكان قول احدى الطائفتين حجة عند موت الاخرى
والثاني باطل لان الموت لا يصير قول الباقين حجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون
اجماع العصر الثاني حجة كونهم كل المؤمنين وهو هنا ثابت الرابع لو تحقق اجماع اهل
العصر الثاني لكان اما لا لدليل فيكون خطاء او لدليل وهو محال والا لم يخف عن اهل العصر
الاول الخامس اهل العصر الاول اختلفوا على القولين لم يكن القطع بالحكم المفروض ونوع

الاجماع

الاجماع عليه قولا لاحدهما فيكون انقطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال
كون القائلين به من اهل العصر الاول قاطعين به والجواب عن الاول ان الشرط
في الرد الى الله تعالى والرسول هو التنازع والتعديد ارتفاعه وارتفاع الشرط يوجب
ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الى الله والرسول لان
وجوب اتباعه يستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم من ان الاجماع على
التخيير مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع والمص لم يرتض هذا الجواب
وقال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع الوحداني
مشروط بعدم ظهور وجه القول المنافي له فاذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتباع ذلك الاجماع
لزوال شرطه فان قلت هذا وان كان جائزا عقلا الا انه لا يجوز من حيث وقوع الاجماع
على انتفاء شرط الاجماع الوحداني به قلت اجماعهم على انتفاء الاشتراط جار كونه مشروطا
بذلك كما جاز في الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك لان كل طائفة
تزعم ان الحق معها وانه يتعين العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفيها كما تقدم وعن
الثالث انا نمنع بموت احد الطائفتين وبقاء الاخرى حجية القول الباقين لانه
لا اجماع تحت ادلة الاجماع فالموت اذن كاشف عن حجية قول الطائفة الباقية
لا انه مقتضي لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين فينقلب قول المخطئين صوابا
قلت لا نم جواز موت المصيبين باجمعهم قبل مصير بعض المخطئين الى قولهم وعن الرابع
ان اجماعهم لدليل يجوز خفاه عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل وعن الخامس ان احداث
قول ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه مطلقا جائز كما تقدم وهنا كذلك واجماعهم على
احد ذينك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق واذا زال الشرط زال هو كما تقدم
قال البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثاني كل الامة وكذا
لو كفر احدهما ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ويجوز تعاكس الطائفتين في القولين
عند الجمهور لا عندنا وانقراض العصر ليس شرطا لعموم الادلة ولعدم انعقاد الاجماع
لو شرط والبحث والتامل انما يصح مع الخلاف لا مع الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جائز خلافا

العمل لحصول الظن اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما يقول في المسئلة بخلاف الاخر ثم مات احد قسميه انقسم الباقي الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما على قولنا فقط لوجوب كون المعصوم في القسم الباقي واما على قول الجمهور فلان القسم الثاني كل المؤمنين فيندرج تحت عموم الادلة السابقة وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الباقي هو الحجة اما عندنا فلاستحالة الكفر على المعصوم فيجب كونه في القسم الاخر واما على راي الجمهور فلان القسم الباقي صار كل المؤمنين فتناوله ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ايضا لما تقدم الثانية هل يجوز تعاكس الطايفتين اللتين انقسم جميع المومنين اليهما في القول في المسئلة الواحدة بان يقول الاولى فيهما بقول الثانية والثانية بقول الاولى منع منه اصحابنا والشرط كان المعصوم في احديهما فالحق معها والقول الاخر باطل وهو يستحيل على قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثر منهم لان كلا منهما انما يخالف بعض المؤمنين ومنع آخرون منه وتردد بعضهم في ذلك منه وهو مبني على انه يجوز تخطيه كل الامة في المسئلة الواحدة على البدل فمن اجازه جوز التعاكس في القول ومن منعه منع منه الثالثة انقراض العصر على المجمعين غير شرط في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فقط لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في اقوال المجمعين سواء انقرضوا ام لم ينقرضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم كل المؤمنين فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجه تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون اجتماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد يحدث في زمن الصحابة من التابعين جماعة يجتهدون ويجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة فانهم لم ينقرض التابعون حتى يتجدد من تابع التابعين مجتهدون لا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهل من احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا يكون مشتغلا بالبحث والنظر التامل والتفحص عن ماخذ الاحكام فربما يتغير اجتهاده ويرجع عن قوله الى غيره فلا يستقر قوله

الابعد وفاته

الابعد وفاته والجواب ان النظر والتامل في المسئلة انما يكون مع بقاء الخلاف فيها اما مع الاجماع فلا فان الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه بالاجتهاد الرابعة الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وهو اختيار جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي لنا ان ظن وجوب العمل به واجب فيكون العمل به واجبا دفعا للضرر المظنون لان الاجماع نوع من الحجج فجاز التمسك بمظنونه كما يتمسك بمعلومه قياسا على السنة لجامع تضمنه رفع الضرر المظنون قال البحث الخامس قول البعض وسكوت الباقين على الانكار ليس باجماع لاحتمال السكوت عدم الاجتهاد او ثبوته لكن يعتقد اصابة كل مجتهد او حصول مانع من اظهار معتقده او انتظار وقت الانكار او علمه بعدم القبول او خوفه او ظن قيام غيره مقامه في الانكار او اعتقاد انه صغيرة فليس بحجة احتج الجبائي على انه حجة بعد العصر بان العادة بالانكار او اظهار ما يعتقد من القول مع عدم التقية ولا تقية هنا والا لاشتهر والجواب المنع من العادة وكذا اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف واستدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا وبالاجماع لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر تاويل لاستلزام عدم التاويل الاول خلوا او ان اللفظ المشترك باحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر اقول هذا البحث مشتمل على مسايل مشتركة في انها ليست اجماعا وادخلت فيه كما ان البحث مشتمل على مسايل مشتركة في انها اجماع واخرجت عنه الاولى اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فهل يكون ذلك اجماعا وحجة قال الشافعي لا السابق م وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وذهب ابنه ابو هاشم انه ليس اجماعا لكنه حجة وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة والحق ان القايل ان كان معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فظ واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لغيره واذا كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت يحتمل ان لم يعلم ... اده في المسئلة او انه اجتهد وادى اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت

عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او حصل له مانع منه في
اظهار مذهبه من خوف او تقية او كان يسلط هو ضده التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة
اليه مصلحة او اعتقد عدم تاثير انكاره او غلب على ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فسقط
عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان ذلك القول خطا لكنه من الصغاير
وهي تقع مكفرة فلا يجب الانكار على فاعلها واما الثاني فلان السكوت عن الانكار يدل على
الموافقة في الحكم التي لا يتحقق الاجماع الا معها بل اعم من عدم المخالفة والعام لا يدل على الخاص
ومن هنا قال الشافعي لا ينسب الى ساكت قول احتج الجبائي ان العادة جارية بان
المجتهدين اذا تفكروا في المسيلة زمانا طويلا واعتقد واخلاف ما انتشر القول فيها اظهروه
اذا لم يكن هناك خوف او تقية ولو تحقق الخوف والتقية لظهر واشتهر ولما لم يظهر
خلاف القول المذكور ولم يظهر الخوف ولا التقية علمنا حصول الموافقة والجواب منع جريان
العادة بذلك وايضا فاللازم من حجته على تقدير تسليمها انما هو عدم اعتقادهم خلاف
القول المنتشر ولا يلزم من عدم اعتقادهم خلاف الموافقة في اعتقاده واحتج ابو هاشم
بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف والجواب
المنع من ذلك واحتج ابن ابي هريرة بان الخصم يجالس الحكام ويخالفهم ويحكمون بما يخالف مذهبنا
ولا ننكر عليهم واما اذا لم يكن فتوا حكما فلا بين وان ننكر ذلك فلا سكت الا انزجر فيكون
اجماعا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقيق ما تقدم الثانية اذا قال بعض الصحابة
قولا لم يعرف له مخالف لم يكن اجماعا ولا حجة اذا لم يكن القايل معصوما لنقول المجتهدين
عنه ولا يكون لهم قول يوافقه فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة ادلة
الاجماع الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا لاية او حديث فهل يجوز
لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر تاويل اخر والحق نعم اما الدليل فلان المجتهدين في كل
عصر يذكرون ويستنبطون كثيرا من الادلة والحج المستدل عليها من غير نكير فكان
اجماعا واما التاويل فاذا لم يلزم من التاويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل السالم
عن معارضة مخالفة الاجماع ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من التاويل ولم ينكر

عليهم

١٦٨

عليهم اما اذا كان التاويل منافيا للاول او اتفقوا على بطلانه فلا يجوز لاستلزامه
تخطية اجماعهم السابق فلو تاول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز حمله
بعدهم على المعنى الاخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطية التاويل الاول
وهو محال لوقوع الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز استعمال
اللفظ المشترك في كلا معنييه ولا يقال انه يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ
المشترك مرتين عنى به في المرة الاولى احد معنييه وفي الاخرى الاخر لان الاجماع
منعقد على خلافه قال البحث السادس اجماع العترة حجة لقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما نزلت
اخذ رسول الله صلعم كساء ووضعه على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم
السلام وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل البيت
فقال عليه السلام انك على خير وانك ... فيكون منفيا ولقوله عم اني تارك فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف
بالاحكام لاستفادتها من الوحي وهم عليهم السلام مهبطه والنبي عم فيهم ومنهم
ملازم لهم وافعاله غير خفية عنهم واقواله كذلك ومعاشرتهم اكثر من غيرهم
فهم اعرف بالاحكام وهم من الخطا ابعد وحمل الاية على الزوجات لمخالفته الخبر
المتواتر من لف الكساء على الاربعة المذكورة عليهم السلام ولانه لو كان كذلك لقال
تعالى عنكن ولان حقيقة الرجس تقتضي نفي جنايته اجمع خصوصا مع التاكيد
التطهير وهو غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن فلم يبق لها محل
سوى المعصومين عليهم السلام وبما ذكرناه اذ لا قايل بنفيه عم ولان نفي الرجس
عن اهل البيت عليهم السلام يقتضي نفيه عمن ذكرنا لانهم من اهل البيت
اجماعا ولا قايل بنفيه عن الزوجات اقول اجماع العترة اعني اهل البيت
عليهم السلام حجة وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه الاول قوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فالخطا رجس

فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعم ذلك بلفظة انما على الحصر الموضوعة للحصر والتاكيد
واللام الموكدة في قوله ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدال على ازالة الرجس
بالكلية والاتيان بلفظ الرجس الدال على نفي حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من
افرادها وتعليم لفظة عنكم على الرجس الدال على شدة العناية بنفيها عنهم عليهم السلام
والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالاسم الشامل لهم تعظيما لشانهم والندا
وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التطهير عن
كل دنس وتاكيد ذلك بمصدره وهو تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن
والحسين عليهم السلام لان النبي صلى الله عليه واله لما نزلت هذه الاية اخذ كساه
ولفه عليهم وقال اللهم هولآء اهل بيتي فقالت يا رسول الله الست من اهل البيت
فقال لها انك على خير ولان لفظة انما للحصر على ما تقدم فظ الاية يدل على انه تعالى
ما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس مراد الله تعالى
اذهاب الرجس من كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان
الارادة سبب له واطلاق لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز
وزوال الرجس عبارة عن العصمة فهذه الاية دالة على عصمة اهل البيت عم و
كل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فحمل
الاية على غيرهم خرق الاجماع والخطاء في الحكم رجس وهو منفي عنهم عليهم السلام
الثاني النقل المتواتر من قوله عم اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن
تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض حصر التمسك بما الذي يتحقق معه نفي الضلالة الموبد فيهما اذ ليست حجية
قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو في عكسه ولانه لو كان كذلك
لم يكن لهم من ايته من علامة بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب
الثالث اهل البيت عليهم السلام اعرف من غيرهم بالاحكام لاختصاصهم بمهبط
الوحي وهم مهبطه والنبي صلعم منهم ومنهم وهم ملازمون له مشاهدوا افعاله سامعوا

اقواله معاشرون ومجاورون وهو عليه السلام مشاهد لهم ومشاهد افعالهم ولحوالهم
ويواجههم بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات وحفظ الاقوال ومن هذه
حاله فهو اعرف بالاحكام من غيره فيمتنع خطاؤه فيها اعترض على الاول بان الاية ظاهرة
في ازواجه عم لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ الرجس المنفي
لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى الثاني انه خبر واحد
والامامية بانتفاء حجيته وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن لما العلة فيه
معظم او فانه والجواب عن الاول ان حمله على الزوجات باطل من وجوه واحدها انه كان
يجب ان يقول عنكن ويطهركن كما قال تعم في حقهن في موضع اخر وقرن في بيوتكن ولا
تبرجن تبرج الجاهلية وثانيها بيانه عم بلبس الكساء على امير المومنين علي وفاطمة والحسن
والحسين عم وعلمه اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت بلى حيث عدل عن ذلك
وقال لها انك على خير وثالثها ان المراد بالاية يجب كونه معصوما على ما تقدم والزوجات
لسن بمعصومات اتفاقا وقد وقع الخطاء من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عمن
ذكرنا ثابت اتفاقا لان غاية المراد من اهل البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب
الخصم اذ لا قصرها منحصر على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق فثبت المطلوب
او للعهد ولم يسبق ذكر الرجس فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا
انتفت انتفى كل جزئياتها اذ لو ثبت شي من جزئياتها حال ارتفاعها لزم وجود الكلي
بدون جزئيه وانه محال وعن الثاني ان الخبر المذكور متواتر وقد اتفقت الامة على نقله
اما الاستدلال به على حجية اجماعهم ولما على فضيلتهم وعن الثالث الفرق بين اهل البيت
عم والزوجات ظاهر فان حرص الرسول صلعم على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم من
حرصه على تكميل زوجاته بالمعارف اذ من المعلوم ان كل عاقل يواظب على تكميل ذريته
واولاده لا على ازواجه وايضا فان حرص الزوجات على ملابسته وملازمته انما هي لحفظ
نفوسهن للاستمتاع وبالجري مجراه من الانس بخلاف اهل البيت عم فان حرصهم على ملازمته الصلاة
انما هي للتعلم والاستكمال وتحصيل المعارف واقتناص الفضائل العلمية والعملية كما قال

امير المومنين علي عليه السلام علمني رسول الله صلعم الف باب من العلم فانفتح لي من كل
باب الف باب **قال** البحث السابع اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض
المومنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله وحجة مالك
بقوله عم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد لا يدل على المطلوب اولا
ولتنفي دلالته ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه وعلى عمومه بعده واجماع المشايخ الثلثة الشيخين
ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم واجماع الصحابة مع مخالفة التابعين البالغين رتبة
الاجتهاد ليس بحجة لانهم رجعوا الي قولهم فلو كانت خطاء لما رجعوا اليها ولانها في غير
لقول المعصوم فيه **اقول** اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة بمجرد كونهم اهل
المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لنا انهم بعض المومنين وبعض الامة لا يصدق عليهم فيبقى
اصل عدم كونهم حجة سليمة عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين
كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم من اهل المدينة والا لما كان اجماعهم عند كونهم
في غيرها حجة وهو باطل واحتج مالك بقوله عم ان المدينة لتنفي خبثها كما تنفي الكير خبث
الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم
ينقل الينا من حجته يتوقف عليها سلمناه لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات سلمنا
لكنه لا يدل على المطلوب لاحتمال ان يكون مختصا بزمانه عم ويكون المراد بالخبث الكفار ونمنع
من كون الخطاء مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطاء خبثا خصوصا على قول من يقول
كل مجتهد مصيب سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا يدل على انتفاء كل خبث سلمنا لكن
الخبر متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة
واهل الشر بها الي اخر [illegible] والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم المبالغة في مدح
المدينة والرغبة في المهاجرة اليها في زمانه عم واستيطانها لما فيها من البركة والقرب
واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو حجة عندنا لان امير المومنين علي عم فيهم وهو معصوم
فلا يتطرق الي اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم يكون حجة حكاه ابو بكر الرازي عن
القاضي ابي حازم من الحنفية ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث اقيسهم

وحكم برد اموال حصلت في بيت المال المعتضد عليهم وقبل المعتضد فتواه وانفذ
قضاه وكتب به الي الافاق وهو منقول عن احمد بن حنبل واحتج بقوله عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اما اجماع الشيخين الثلثة اعني ابا بكر وعمر
وعثمان او اجماع الشيخين الاولين فليس بحجة اما عندنا فظ لان الاجماع انما يكون حجة
اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلثة المذكورين بمعصوم اجماعا فلا يكون
قولهم حجة واما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المومنين وبعض الامة
فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجة لقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابو بكر
وعمر واستضعفه الاولون بمنع صحة الخبر وباحتمال مواجهة قوم من العوام المقلدين
بل لكن الخطاب مع المعارضة بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابة
مع مخالفة التابعين البالغين رتبة الاجتهاد فقال قوم بحجيته والاكثرون على خلافه
احتج الاولون بقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اهتديتم اقتديتم ولو انفق احدكم ملاء الارض
ذهبا ما بلغ مد احدهم واذا كان الاهتداء يحصل بالاقتداء باحدهم فالجميع اولى
والجواب ان الخبر ان صح فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم وتنزيلهم فيما جنبهم لا على
ان اجماعهم حجة ولجواز كون المشافهة بالخطاب قوما من اهل التقليد وسوغ لهم
تقليد من شاؤوا من الصحابة المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره من ان الاهتداء
لازم للاقتداء باحدهم لتحقق اختلافهم وتباين مذاهبهم احتج الاخرون بان الصحابة
رجعوا الي اقوال التابعين ولو كان باطلا لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي ان ابن
عمر سئل عن فريضة فقال اسئلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس بن مالك انه سئل
عن شيء فقال اسئلوا مولانا الحسين عم فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل
عن ابن عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الي مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه عليه
وغير ذلك واما الثاني فظ وفيه نظر لان مدعي حجية اجماع الصحابة لا يلزمه بطلان قول
التابعين مطلقا بل القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة اليهم في هذه المسائل لم
يكن بعد اجماعهم على خلاف ما افتى به التابعين بل الظاهر انهم لم يجتهدوا في تلك المسائل

سلمنا لكن لانم رجوع مجموع الصحابة الي اقوال التابعين والجملة المذكورين بعض الصحابة
وليسوا معصومين فيجاز عليهم الخطاء في رجوعهم والحسين ع من سادات الصحابة
لامن التابعين ولاثانيا فيه هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون
اجماعهم حجة والقول المخالف لقولهم باطل قال البحث الثامن الاجماع انما
هو حجة عندنا لاشتماله علي قول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت وكان قول الامام
من جملتها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع اما الجمهور فاختلفوا في انعقاد الاجماع
مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في ساير الاصول فان كفروا بالمخالفة لم نعتبر بخلافهم
لكن لايجوز التمسك باجماعنا علي كفرهم في تلك المسايل لان خروجهم من الاجماع متوقف علي
كفرهم في تلك المسايل فلو اثبتناه باجماعنا خاصة دار وان لم يكفروا لم ينعقد مع مخالفة
الاجماع بل وقع لان من عدا بعض المومنين فيعتبر عندنا قول العصاة لانهم مومنين
ولا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين لان من عدا بعض المومنين احتج ابو بكر الرازي
والخياط والطبري بان المومنين يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كالاسود
ولتعذر العلم بالاجماع ح والجواب عن الاول في انه الاجماع مع مخالفة المخطئين ذ من والثاني انه معلوم في م
الصحابة اقول في هذا البحث مسئلتان الاولي في ان الاجماع مع مخالفة
المخطئين من اهل القبلة في ساير الاصول هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان
لان المعصوم غير داخل في المخطئين والا لما كان معصوما فيكون داخل في الباقين
فيكون قولهم حجة اذ الغرض هنا انا نحتج بقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت كان
قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة للاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتي
لو تجرد قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة
له باطلا واما الجمهور فقالوا الاخ اما ان يكون مخالفته موجبة لكفرهم ومخرجة له عن الايمان
او لا فان كان الاول لم يعتد بقوله وكان اجماع من عداه حجة لانه كل المومنين فيتناول
ولهم ادلة الاجماع لكن لايجوز الاستدلال باجماعنا علي كفرهم لان كون اجماعنا حجة ودليلا
يتوقف علي انحصار المومنين فينا هو انما يتم بكفرهم فلو استفيد كفرهم في تلك المسايل

اجماعنا

اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني لم ينعقد الاجماع من دونهم لان من عداهم بعض
المؤمنين اذ العصيان لايخرجهم من الايمان فلا يتناولهم ادلة الاجماع فان جحدوا الحق
ان يقال ان منعنا من خطاء كل واحد من شطري الامة في المسئلة لم يعتد بهم وكان
اجماع من عداهم حجة والا فلا الثانية هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي
وابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون
بان لفظ المؤمنين والامة يصدق عليهم مع خروج الاحد والاثنين كما يصدق علي
الزنجي انه اسود مع بياض اسنانه واظفاره ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين
لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه يمكننا ان نقطع في شيء من الاجماعات بانتفاء
مخالفة واحد او اثنين والجواب عن الاول بالمنع من صدق المؤمنين والامة عليهم
علي سبيل الحقيقة وكيف واللفظ موضوع في الجميع فلو كان حقيقة في البعض وان
كثر لزم الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود علي الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا
انه ليس اسود كله بل بعضه كما يقال هولاء ليسوا كل الامة ولا كل المؤمنين بل بعضهم ولانه
يصح استناد ذلك الي الواحد والاثنين فيقال اجمع المؤمنون الا فلانا وفلانا كما يقال هذا
الزنجي اسود الا ظفره والاسنان وعن الثاني انه غير متعذر في زمن الصحابة لقلة
المؤمنين ح وانحصارهم وضبطهم قال البحث التاسع لايجوز الاجماع الا عن
دليل او امارة والا كان خطاء والغاية منع المخالفة وترك البحث عن الدليل ومع المخالفة
واجرة الحاكم ان سلم الاجماع بها ولا البحث من موافقة الاجماع لجواز الواحد صدوره عنه
خلافا لابي عبد الله اقول اكثر الناس علي انه لايجوز حصول الاجماع الا عن
دليل او عن امارة وقال قوم يجوز صدوره عن التخمين والاتفاق احتج الاولون بان القول
في الدين بغير دليل ولا امارة خطاء لقوله تعالي وان تقولوا علي الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا
عليه لكانوا مجمعين علي الخطاء وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض المص في النهاية بان
المراد بالخطاء ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تعالي ثم لجواز كونه هو الحكم الذي
اوحيه الله تعالي وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع وفيه نظر لان

المراد من الخطاء السمعي الثاني وليس هو المتنازع فيه للاتفاق عليه بل المتنازع فيه
انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا النعت ام لا احتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا
عن دليل وامارة لكان كذلك الدليل والامارة هو الحجة فلا يبقى للاجماع فايدة ولان الاجماع
لا عن دليل ولا امارة واقع فيكون جايزا اما الاول فلاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام
من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظ والجواب عن الاول المنع من عدم فايدة الاجماع
فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم في الجملة ويحرم مخالفته وقطع النظر والبحث
عن كيفية دلالته وتعديه على ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من انتفاء فايدته
انتفاؤه لانه قد يقع اتفاقا وان كان عن دليل اذ لا يجب في الاجماع قصد المجمعين
اليه وعن الثاني المنع من تحقق الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام سلمناه
لكن لا نم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك بل غايتكم ان تقولوا انه لم ينقل
الينا دليل ولا امارة عليهما لكن يوجب نفيهما فان عدم نقلهما الينا لا يدل على
عدمهما لجواز تحققهما والاستغناء عن نقلهما بالاجماع عليهما او نقلهما الى غيركم
وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القايلين بانه لا يتحقق الاجماع الا عن دليل
اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من قياس او اجتهاد فمنع منه الامامية
وداود بن جرير الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه
من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود وموافقوه فاحتجوا
على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع ان يجمعها الامارة مع خفائها
كما لا يمكن اجتماعها في الوقت الواحد على تناول نوع واحد من المأكول والنطق
بالكلمة الواحدة والجواب ان الامارة جاز ان يكون ظاهرة فيجتمع الامة على مقتضاها
مع ان ذلك منقوض باتفاق الشافعية على ما ذهب الشافعي والحنفية على ما ذهب
ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان موافقا
لخبر دل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق ان ذلك غير واجب لامكان صدوره
عن دليل مغاير له ثم يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ ولا

علم بما هذا

علم بما هذا الخبر فتعين هو كذلك **قال** البحث العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من
زمن الرسول عم الى يوم القيمة والا لانتفت فايدته ولا قول الكفار لان اية المشاقة
تدل على اتباع المؤمنين وكذا الاخير من الدليل لان الامة منصرف الينا ولا قول العوام
وقولهم لا الدليل فيكون خطاء فلو كان قول العلماء خطاء لزم الاجماع على الخطاء ولا قول
المجتهد في فن فيما اجمعوا عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس
ولا بقول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ويعتبر قول
الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطاء والصواب
اقول لا يعتبر في الاجماع اتفاق امة محمد صلعم من زمانه عم الى يوم القيمة
لان الادلة الدالة على حقيقة الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك الاستدلال ان كان
قبل يوم القيامة لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين بعض الامة لجواز
تجدد الآخرين بعد المجمعين وان كان بعده كان محالا لانقطاع التكليف المقتضي
للاستغناء عن الاستدلال ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظ لان الاعتبار
انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما او كافرا واما
الجمهور فلان اية المشاقة دلت على اتباع وجوب سبيل المؤمنين وساير الادلة دالة
على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب عرف شرعنا الذين قبلوا دين النبي
صلعم فيجب حمل اللفظ عليه ومع لا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المؤمنين والامة اما العوام
من المؤمنين اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم في الاجماع
قال القاضي ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المؤمنين وكل
الامة والعوام من جملتهم وقال الباقون لا لان قول العوام حكم في الدين بغير دليل ولا
امارة فيكون خطاء فلو جاز ان يكون قول المجتهدين المخالف له خطاء لزم تخطية
كل الامة في مسئلة واحدة وان كان الخطاء من وجهين فان خطاء العوام انما هو في
اقدامهم على القول بالحكم فيما بغير دليل ولا امارة وخطاء المجتهدين في عدم اصابتهم حكم
الله تعالى والحكم فيهما بخلافه وانه محال واعلم ان من يجوز احداث القول الثالث ويزعم

ان المصيبين المجتهدين المختلفين واحد خاصة يمنع من استحالة اللازم ويلزم
تخطيه كل الامة في مسيلة واحدة من جهة واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر في كل فن
انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا
يعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في المسايل الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسايل الفقهية
اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس وقد تقدم ان قول العوام غير معتبر
في الاجماع واما الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة الاجتهاد فالاكثر على ان
قوله غير معتبر لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من ماخذها واستفادة معرفة
صحيحها من فاسدها كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ
رتبة الاجتهاد في الفقه فان خلافه معتبر في مسايل الفقهية وان لم يكن حافظا
للاحكام خلافا للقوم لانه متمكن من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بين
الصواب والخطاء من الاقوال فوجب اعتباره وقوله كغيره من المجتهدين قال
البحث الحادي عشر لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين لتناول الادلة من علا منهم
ولا كونهم صحابة لان قول التابعين سبيل المومنين واحتجاج الظاهرية بان الخطاب
يتناولهم وبامكان ضبطهم وبان قول اهل العصر الثاني ان لم يكن لدليل فهو خطاء والا لم
يخف عن الصحابة وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لم يجمعوا عليه ضعيف لاقتضايه
سقوط الاجماع بموت واحد وانتم لا يقولون به وعلم انضباطنا في الفرض لانا فرضنا
الاجماع وظفر التابعين بالدليل لوقوع الواقعة معهم فبحثوا ولم يقع في زمن الصحابة وبان
الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق اقول لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا
عدد التواتر عندنا قطعا لان الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قل او كثر واما
الجمهور فلان ادلة الاجماع يتناول المومنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ
المومنون والعياذ بالله الى الثلثة والاثنين لصدق عليهم المومنين والامة فيكون
قولهم حجة عملا بمقتضاها اما لو انحصر في واحد فهل يكون قوله حجة قال قوم نعم لان اسم
الامة قد يصدق على الواحد لقوله تعم ان ابراهيم كان امة وقال اخرون لا لان الاجماع مشعر

بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكون صحابة بحيث لا يكون اجماع
غيرهم حجة قال داود الظاهري وتابعوه نعم وانكره الباقون وهو الحق اما على قولنا
فظ لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور فاحتجوا
عليه بان اجماع التابعين سبيل المومنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى اية المشاقة واحتج
المخالف بوجوه الاول ادلة الاجماع انما يتناول الصحابة دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم
حجة اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت
للناس خطاب مواجهة لا يتناول الا الحاضرين الموجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله
يتبع غير سبيل المومنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المومنين فلم يتناوله الاية الا من
كان مومنا حال نزولها وكذا قوله عم لا يجتمع امتي على الخطاء واما الثاني فلا صالة عدم
حجية اجماعهم السالم عن معارضة الادلة الثاني الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين
والعلم بذلك يتوقف على معرفتهم وضبطهم وهو انما يكون في زمان الصحابة اما بعدهم فلا
لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها الثالث اجماع من عدا الصحابة ان كان
لا لدليل كان خطاء وان كان لدليل فاما يكون اي قياسا او نصا والاول بط لان القياس
ليس حجة عند الكل فلا يكون طريقا لاجماع الكل والثاني بط ايضا لانه لو كان هناك نص
لما خفي عن الصحابة ولو كانوا عاملين بمقتضاه ولما لم يتحقق ذلك علمنا انتفايه والصحابة
اجمعوا على ان كل مسيلة لم يجمعوا على حكمها فهي محل للاجتهاد فلو اجمع التابعون
عليها وكان اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فيتناقض الاجماعان
وانه محال والجواب عن الاول انه لو صح لزم من موت واحد من اوليك الحاضرين وقت
نزول الاية المذكورة ان لا يكون باجماع الباقين حجة وانتم موافقون على بطلانه
ايضا فان كثيرا من معتبري الصحابة الحاضرين بالخطاب مات قبل وفات الرسول
عم والاجماع لا يعتبر الا بعده على ما تعلم فلا يكون حجة مطلقا وعن الثاني ان ما ذكروه
فيما فرضناه من حصول الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن الثالث
منع من الملازمة لجواز خفاء النص او دلالته على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره التابعين

لاختصاصهم بوقوع الواقعة مخصص الموجب لتخصيصهم عن الدليل وظفرهم بما يعتمد
نقل اخر بعض من الصحابة له وعن الرابع ما تقدم من ان الاحكام حكم ذلك الاجماع مشروط
بعدم الاتفاق فيزول بزوال شرطه قال البحث الثاني عشر كلما يتوقف
حجية الاجماع عليه لا يجوز التمسك فيه والا دار وما لا يتوقف جاز فيجوز اثبات التوحيد
والعالم به وهل هو حجة في الاراء والحروب الاقرب انه حجة لان غيره غير سبيل المومنين
وهل يجوز خطاء بعض الامة في مسئلة والاخر في الاخرى اما عندنا فلا لان المعصوم
لا يخطي في شيء واما الجمهور فالاكثر منع كقوله بعضهم جوز لان الممتنع خطاء كل الامة
والمخطي هنا في كل مسئلة بعض الامة ولا يلزم من اصابة مجتهد في حكم اصابته في
الجميع وهل يجوز اتفاق الامة على الكفر اما عندنا فلا لوجوب المعصوم واما الجمهور فقال
بعضهم به لخروجهم عن الامة وعن المومنين وح ومنع اخرون لان وجوب اتباع سبيل
المومنين يستلزم ثبوته ويجوز اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا محذور فيه
اذا لم يكن عدم العلم به خطاء اقول هذا ظاهر انما يصح اثباته بالاجماع اما لا يصح
وذلك ان كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع مثل كونه تعالى موجودا
قادرا عالما مرسلا للرسول عم وصدق الرسول عم اما حكاية لكلام الله تعالى او اخبارا
بكونه كلام تعالى كالايات المتقدم ذكرها ومثل قوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء وكون
ذلك العلم مفيدا للقطع متوقف على العلم بصدق المستفاد من دلالة المعجزة على المعرفة
على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وارادته وحكمه فلو استفيد العلم بمعرفة او بشيء مما
يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات المذكورة من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف
العلم بحجة الاجماع عليه ولم يكن الفطرة قاضية بثبوته ولا بعدمه فيصح اثباته بالاجماع
مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تع وصفاته وارسال الانبياء ونحوهم
لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفته بحدوث الاعراض ثم يعرف من قول
الرسول عم كون الاجماع حجة ويستدل به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في
الاراء والحروب مثل تدبير الجيوش واختصاص الحرب بموضع معين او وقت مخصوص

قال قوم

قال قوم نعم وهو الحق لان المعصوم عم لا بد وان يكون في جملة المجمعين ومخالفته
محرمة ولان غيره غير سبيل المومنين فيحرم اتباعه للاية وقال اخرون لا لان حال الامة
لا يكون باعظم من حال الرسول عم مع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان
مراجعته لتحقيق امره او تطييب قلوبهم لا للمخالفة وهل يجوز ان يخطي احد شطري الامة
في مسئلة والشطر الاخر في الاخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد
يرث والاخر الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق انهما لا يرثان اما عندنا فلا
لان المعصوم في احد الشطرين فلا يتطرق اليهما خطاء اصلا واما الجمهور فالاكثر منع على
منعه لان خطائهم وان كان في مسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطاء
وهو قولهم بتبعيض الحق وهو ممتنع عليهم بما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطاء
ممتنع على كل الامة بموجب الادلة المذكورة لا على بعضها والمخطي في كل واحد من المسئلتين
بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما
في منع القاتل ويخطي في توريث العبد والاخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما
جميعا من الارث والشطران متفقان على نقيضه وهو خطاء لزم اجماع الامة على الخطاء
في مسئلة واحدة وانه محال واما اتفاق الامة على الكفر فمحال اما عندنا فلاشتمالها على
المعصوم وهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن
كونهم مومنين وكونهم من امة محمد صلعم والعصمة انما ثبتت للامة وللمومنين ومنعه
اخرون لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المومنين واتباع سبيلهم مشروط
بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر لانا نمنع ايجابه
تعالى اتباع سبيل المومنين مطلقا بل الظ انه مشروط بوجوده سلمنا لكن ما لا يتم الواجب
الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس الاجماع مقدورا للمامور باتباعه سلمنا لكنه
لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوبه نفسه لجواز اعلامهم به وان كان واجبا عليهم سلمنا
لكن كل واحد من الاجماعات السابقة سبيل المومنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق
ان ايجاب اتباع المومنين مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع

واته محال واشتراك الامة في عدم علم مالم يكلفوا به اما لعدم تمكينهم منه مثل عدد الملائكة
والكواكب ووقت قيام الساعة او لانتفاء الغرض بمثله وعدمه او كون البيان لو كان
حقيقتنا تخييلها فهو جايز فان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم
عليه محذور وان كان خطاء كانوا مكلفين باجتنابه والتقدير بخلافه وقال اخرون لا يجوز
لانه لو جاز لكان عدم ذلك العلم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل
المومنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور المذكورة ليس كذلك هذا اذا كان
عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان معتقدا به فانه لا يجوز لاستلزامه اجماع
الامة على الخطاء وهو الجهل المركب **قال** البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان داخلا
في الاسلام كان جاحده كافرا والا فلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد حق عند الجمهور وهذا
لا يتاتى على قولنا لان قول المعصوم شرط في الاجماع ولا يكون عن اجتهاد وجوز ابو عبد الله
البصري انعقاد الاجماع عقيب الاجماع على خلافه لجواز ان يقع مشروطا الا انه لم يقع لان
اهل الاجماع اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه في كل عصر فيلزم تطرق التجويز اليه والاكثر على
منعه لاستلزامه الخطاء على احد الاجماعين **اقول** اختلفوا في جاحد الحكم المجمع
عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنعه اخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة
للعلم فما تفرع عليها اولى ان لا يفيد العلم بل غايتها افادة الظن وانكار الحكم المظنون
لا يكون كفرا اتفاقا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي لا
يتحقق بدونها والا لكان يجب على الرسول عم ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرف ان الاجماع
حجة ويعرف ثبوته ومن المعلوم خلاف ذلك وفصل اخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا
في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده
كافرا والا فلا كالعلم بصحة الاجارة والرهن وفي هذا التمثيل نظر فان العبادات من
توابع الاسلام لا من اركانه واعتقاد الرسالة ليس طريقه الاجماع وكون جاحده
كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجتهدين
حجة يحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانهم لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فيجب اتباعه

للاية

للاية وانكره الاقلون لان الاتفاق على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور
وجه اخر اقوى من الاول واجيب بان ذلك الجواز مشروط بان لم يتحقق الاجماع على مقتضى
الاجتهاد الاول فمتى تحقق يزول الاجماع على الجواز لزوال شرطه وهذا الفرع ساقط
عندنا لما بيناه من استحالة تحقق الاجماع من الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر فيه
وهو لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد اجماع عقيب اجماع اخر مخالف له قال
ابو عبد الله البصري نعم لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرء عليه اجماع
اخر لكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كلما اجمعوا عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار
منع من وقوع هذا الجايز ومنعه الباقون اما اصحابنا فظاهر لان المعصوم داخل في المجمعين والخطاء
عليه ممتنع واما الجمهور فلانه يستلزم خطاء احد الاجماعين وهو محال لما تقدم من الادلة
وقول ابي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم
في كل الاعصار لجواز كونه مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه **قال**
المقصد التاسع في الاخبار وفيه فصول **الاول** في ماهيته وفيه مباحث
الاول اذا حكمت النفس بامر على اخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا ومعاني هذه
المفردات ضرورية ثم يعرض لهذه اعراض ذاتية كالصدق والكذب او التصديق
او التكذيب فيذكر هذه الاعراض عند اشتباه التركيب الخبري بغيره من انواع المركبات
كالاستفهام وشبهه على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية لما يتميز عن غيره ولو اخذت
هذه الاشياء على سبيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل
للصدق والكذب وبالمجاز على غيره كقوله يخبرني العينان **اقول** الكلام في الخبر
تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس
بامر على اخر ايجابا مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير
القول من الاشارات والدلائل والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر وقول
الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم وقول الاخر كم لظلام الليل عندكم من يد تخبر ان
الانوار يكذب وقول ابي العلاء يخبر من العربان ليس على شرع تخبر ان الشعوب الى فلج

وهو حقيقة في الاول اتفاقا ولتبادره الى الذهن عند اطلاق لفظة الخبر كما لو قال
قبل اخبرني فلان او اخبرت فلانا ومجاز في الثاني لتخلفه عند الاطلاق واحتياجه
في الدلالة عليه الى قرينة ولصحة سلب الخبر عنه كما لو قال ما اخبرت بعزل الملك بل علم
ذلك من اضطرابه وهذه امارات المجاز وقيل انه مشترك بينهما وهو باطل لما ذكرنا
ولترجيح المجاز على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام انما هو في حقيقته
دون مجازه واحكامه اما الاول فقال اكثر المحققين انه غني عن التعريف لانه لما كان
عبارة عن حكم الذهن بامر على آخر ايجابا او سلبا كان ذلك امرا معقولا مركوزا في الفطرة
لا يختلف باختلاف الاوضاع والازمان والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين
غيره من العوارض النفسانية كالالم واللذة والطلب وغير ذلك كان ضروري
التصور والضروري لا يحتاج الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم
المذكور كما ذكره المص وان كان عبارة عن اللفظ الدال على ما وضع عليه فكذلك لان مطلق
اللفظ معلوم وكذا الفعل المذكور فكان المجموع غنيا عن التعريف ثم ان ماهية الخبر
قد يعرض لها اعراض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا
والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارتان
عن الاخبار بكون الخبر صدقا او كذبا فيذكر في تعريف المركب الخبري عند التباسه
بغيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي وغير ذلك كقول القائل
زيد عندك وتقصد الاستفهام او تقول اشتغلت كذا وتريد اذكر قولك كذا
وذلك انما هو سبيل التيسير لما هو معلوم الماهية ليميزه عما يلتبس به والتعرض لاحد
هذه الاشياء اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفات
لماهية الخبر تعريفا حقيقيا اما اولا فلما بينا من كونها ضرورية غنية عن التعريف
واما ثانيا فلاستلزام الدور المحال لان الصدق هو الخبر المطابق والكذب
هو الخبر الغير المطابق والتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه
فهي انواع لمطلق الخبر ضرورة وتتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا لها

فلو توقفت

فلو توقفت معرفة مطلق الخبر على كل شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر بل لمانع
ان يمنع كون الصدق والكذب نوعين لمطلق الخبر بل الحق انهما عرضان ذاتيان له و
رسم الشيء بعوارضه غير جائز غير مستلزم للدور سلمنا لكن لا نم توقف معرفتهما على
معرفة مطلق الخبر وان كان جزءهما لاحتمال معرفتهما بوجه ما من غير معرفة جنسهما
ثم ينتقل الذهن من الرسم المؤلف منها الى معرفته وقيل المعرف بالصدق والكذب
لفظ الخبر والمعرف لها معناه فلا دور وقوله فمعاني هذه المفردات ضرورية يريد
به الحكم والنفي والامر والايجاب والسلب قال البحث الثاني قال السيد
المرتضى رح لا بد في كون الصيغة خبرا من قصد المخبر لصدورها عن الساهي والحاكي
والنائم والمتجوز في الامر كقوله تعالى والجروح قصاص والاقرب خلافه لانه لفظ
موضوع للخبرية فلا يتوقف على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ وزعم الجبائيان للصيغة
صفة معللة بتلك الارادة وهو خطاء لان تلك الصيغة ليست قائمة بمجموع الحروف لعدم
الاجتماع ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي اقول ذهب السيد المرتضى
رح الى انه لا بد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا من ارادة اللافظ كونها خبرا ووافقه
على ذلك ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان لفظ الصيغة المذكورة قد توجد ولا تكون
خبرا لما صدوره من غير قصد اللافظ بها اصلا كالصيغة الصادرة من الساهي والنائم
والحاكي خبرا عن غيره او عن قصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها في الامر مثل قوله تعالى
والجروح قصاص وقوله تعالى من دخله كان آمنا او في النهي مثل ولا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج واذا كانت تارة خبرا وتارة غير خبر كان افادتها للخبر دون غيرها متوقفا
على مرجح وهو الارادة المذكورة والاصح خلافه لانها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف
دلالتها عليه على مرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص
الخبر بكونه موضوعا للصيغة دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان
الى ان الصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة هي الخبرية وهو باطل لان تلك
الصيغة ان قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل بالضرورة وان قامت

ببعضها لكونه لزم ذلك البعض خبرا واستغني عن الباقي وبطلانه ظاهر وقد تعلم القول
في ذلك في مباحث الامر قال البحث الثالث اذا قلنا زيد قايم فمدلوله
الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد لا ثبوت قيامه في نفس الامر والا لم يدخل الكذب
في جنس الخبر ثم ان هذا الخبر ان طابق الخبر عنه فهو صادق والا فهو كاذب واثبت
الجاحظ واسطة لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ولان الخبر عن الظن
لا يوصف بالكذب اذا لم يطابق والحق خلافه والواسطة في الاية انما هي بين افتراء الكذب
وغيره ونمنع من عدم الوصف في الظن والجاحظ بنى ذلك على مذهبه من ان المعارف
ضرورية وان غير العارف معذور وان الوصف بالكذب يقتضي الذم ومن قال
محمد صادق ومسيلمة صادقان او كاذبان ان جعلناه خبرا واحدا وان كان صادقا
في احد الجزئين دون الاخر اقول اذا قلنا زيد قايم مثلا كان مدلول هذا
القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يدل
على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس
الامر لكان متى وجد هذا القول كان زيد قايما ح ويمتنع دخول الكذب في مسمى الخبر
والثاني بط بالضرورة فكذا المقدم وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ الدلالة ليست
عقلية حتى يلزم من حصول الدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية تمكن تخلف
الدليل بها عن مدلوله كما لو وجدت هذه الصيغة ممن لا يعتقد قيام زيد فان
الحكم به لا يتحقق نعم يتحقق فهمه ثم الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا للخبر عنه بان يكون
زيد قايما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا يكون قسمة الخبر الى
الصادق والكاذب قسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما لتردده بين النفي
والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك
بالقران والعقل اما الاول فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به
جنة فقد جعلوا اخباره عن نبوته لنفسه اما كذبا واما جنونا مع اعتقادهم
في دعواه النبوة وذلك يقتضي لكون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في

في مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون صدقا ولا كذبا لاعتقادهم عدمه واما الثاني
فلان من اخبر ان زيدا في الدار بناء على ما في ظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيها
لا يقال انه كاذب ولا يستحق بذلك مدحا ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة
المذكورة في الاية وهي اخباره حال الجنون انما هي ثابتة بين افتراء الكذب وبين الصدق
لا بين نفس الصدق والكذب وذلك لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو نقيض
الصدق لكونه اخص منه مثله حالجمنة فان الكاذب اعني غير المطابق ان كان صادرا عن قصد
كان افتراء وان كان لا عن قصد كان عن جنة واجيب ايضا ان الخبر ما قصد به الاخبار
والجنون لا قصد له كالساهي والنايم اذا صدرت عنهما صورة الخبر فانه لا يكون خبرا وما
اعتقد الكفار انتفاء صدقه عن الخبر الصنيعة الصادرة عنه في الكذب وصورة الخبر
من غير خبر وهي الصادرة عنه حال الجنة وعن الثاني بالمنع من عدم وصف الكذب في اخبار
الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم وصف الصدق اذا كان مطابقا ولو سلم انه
ان الكذب انما يكون مع علم الخبر بعدم مطابقته حينئذ كان ذلك اصطلاحا جديدا على وضع
لفظ الكذب لما هو اخص من مفهومه وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع لفظي
وان ابا عثمان الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة بين الصدق والكذب على مذهبه من
ان المعارف كلها ضرورية يوجدها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة لهم فغير العارف
يكون معذورا والا في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب يقتضي ذم الخبر
والصدق لا بد فيه من المطابقة فاذا اخبر الانسان الخبر بغير مطابق وهو غير عارف بعدم
مطابقته لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا كان مذموما والتقدير انه
معذور وفيه نظر فان كونه معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا
في الاخبار بما لم يعلم مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل وقول الانسان ان محمدا صلى الله عليه وسلم
ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ لا يسلب عنه الصدق
والكذب معا بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في ثبوت الصدق
لمحمد صلى الله عليه وسلم ولمسيلمة وهو خلاف الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب

لما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا صادق دايما وليس بكاذب وان كان الخبر
بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد صادق ومسيلمة صادق كان الاول صدقا والثاني
كذبا وبالعكس في الثاني **قال** البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او يحتمل
الامرين والاول اما ضروري كالمتواتر وما علم وجود مخبره بالضرورة واما كسبي الخبر المطابق
لما علم وجود مخبره اكتسابا وخبر الله تعالى وخبر رسوله عم والايمة ثم وخبر الامة وخبر
المتواتر معنى والمختلف بالقراين والثاني ما علم منافاته الضروري والكسبي منه قول من لم
يكذب انا كاذب لان الخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا عن نفسه وكذا الخبر
المنافي للدليل القطعي **اقول** لما فرغ عن البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه
وقد عرفت ان ينقسم الى صادق وكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما
والخلو عنها وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علومنا بكونه صادقا او كاذبا على التعيين
الى اقسام ثلثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر عبارة عن مطابقته
للمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة ممتنعا من دون العلم بالمنتسبين امتنع
العلم بصدقه من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون
كسبيا والضروري قد يكون مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود
الهند والصين وقد يكون مستفادا من غيره وهو اما بديهية العقل كالعلم بان الكل
اعظم من الجزء او الحس اما الظاهر ككون النار حارة والشمس مضيئة او الباطن مثل
العلم بان لنا الما ولذة والعلم بصدق الخبر تابع لما كان العلم بالمخبر عنه ضروريا كان العلم
بصدق الخبر ضروريا وما كان كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا اذا تقرر فنقول النظر
في الخبر الضروري الصدق وما كان وجود مخبره معلوما بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر
لما ياتي من افادته العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كما تقدم
بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب ثم قد ذكر
للخبر مثل في الكتاب ذكر العلم مثل قولنا العالم حادث والباري تعالى واحد ومحمد رسول الله
وقد يكون وهو خبر الله تعالى لا يعلم الا من خبره كالخبر عن امره بالملايكة بالسجود لادم عم وكذا خبر

رسول الله

خبر رسول الله عم وخبر الايمة عم وخبر كل الامة لما ثبت في الاجماع مع ان العلم بصدق
هذه الاخبار على سبيل الاجمال متقدم على العلم بالمخبر عنه منها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه
في خبر المتواتر معنى والمختلف بالقراين يكتسب منهما كما قلنا في المتواتر لفظا واما
العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم بعدم مطابقته للمخبر عنه فهو اذن متوقف على العلم
بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بصدقه ثم العلم بذلك معلوم بالضرورة مثل قول القايل الكل مساو
للجزء او اقل منه او النار ليست حارة او باردة والثاني كما علم بالضرورة منافاته ملزوله
لامر معلوم بالضرورة او الاكتساب فالاول مثل ليس كل ليس بحار فهو ليس نيار فان
مدلول هذا القول منافي قولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست معلومة
ضرورة بل من حيث انه مناف لعكس نقيضه اللازم له ومنافاة اللازم بشي مستلزمة
لمنافاة الملزوم والثاني ليس كل ليس بمحدث فليس بجسم ومن هذا القسم اعني المعلوم
كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كذب قطعا لان المخبر عنه لكونه
حكاية اما الاخبار الماضية وقد فرض صدقه فيها فاخباره عنها بالكذب يكون كذبا
قطعا واما نفس قوله انا كاذب وهو محال لان الخبر متاخر عن المخبر عنه لكونه حكاية عنه كالعلم
المتاخر عن المعلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم تاخر الشي عن نفسه وانه محال وفيه نظر لعدم الحكم
لجواز كذبه في الاخبار المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال
ولو مثل بصيغة الماضي كان اولى لعدم تناوله المستقبل وكذلك الخبر المنافي لدليل قاطع
لا يحتمل التاويل والا لزم الكذب على الشارع فان احتمله امكن صدقه لجواز ان يريد به الشارع
ذلك المعنى المحتمل كما في اقوال المتشابهات واما ما يحتمل التاويل البعيد والحق هذا ان اريد
بالحكم بكذبه الحكم الظني وان اريد القطعي كان ممنوعا اذ التقدير قبوله التاويل وان كان بعيدا
غاية ما في الباب انه كان هناك ظنا غالبا بارادة ظاهره وليس الحكم المستند الى الظن الغالب
قطعيا **قال** البحث الخامس انكار السمنية افادة التواتر العلم ضروري البطلان
وتجويز الكذب على كل واحد لا يستلزمه على الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري والا
افتقر الى دليل فلا يحصل للعوام وقال ابو الحسين البصري والكعبي والجويني والغزالي انه

نظري لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كانتفاء المواطاة والدواعي الى الكذب وكون المخبر
عنه محسوسًا لا لبس فيه واستحالة كون الخبر كذبا عند هذه فيجب كونه صدقا وهو ضعيف
لان المقتضي لحصول هذه الاشياء العلم والسيد المرتضى توقف في القولين **اقول**
الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ المتواتر لغة عبارة
عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى بلغوا في
الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر والاحاد وبإضافته الى
اقوام خرج خبر الشخص الواحد وقولنا بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر
قوام لم يبلغوا الحد المذكور وهو يشعر بان افادته العلم بسبب الكثرة فخرج خبر جماعة
معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب
الكثرة والباء في قولنا بقولهم للسببية وهي متعلقة بحصل الا بالعلم فخرج ايضا ما وافق من الاخبار
الدليل قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم ليس بسبب قولهم بل بالدليل اما احكامه
فمسائل الاولى في افادته العلم بالمخبر وذلك مما اتفق عليه اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا
يفيد العلم اليقيني البتة وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من وافق على افادته العلم اذا كان
خبرا عن امور موجودة في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سالفة والحق الاول وبطلان
كلام السمنية معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية
كالهند والصين والانبياء عليهم السلام مثل عيسى وموسى ومحمد صلى الله عليه وسلم والملوك الماضية مثل
كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو ولا يكاد العلم بذلك يتقاصر عن المحسوسات
ولا طريق لنا الى ذلك الا بالاخبار فالمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما
تمسك الخصم بان واحدا من المخبرين البالغين حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده
وعند اجتماعه يكون كذلك والا لانقلب الجائز ممتنعا وانه محال ومع تجويز الكذب على الجميع فلا
يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا تشكيك على ما هو معلوم بالضرورة فلا يكون مسموعا
سلمنا لكن جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان حكم المجموع كثيرا ما يخالف
حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب غير الواحد حال الانفراد في

جمع المجموع

جمع المجموع واحد مما عن الاخر والبحث فانا عرفنا المتواتر بما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم
لا يكون متواترا الثانية الذين اقروا بافادته العلم اختلفوا فقال الاكثرون ان ذلك العلم
ضروري وقال ابو الحسين البصري وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي
وتوقف السيد المرتضى والحق الاول لانه لو كان مكتسبا لما حصل لمن لم يمارس النظر
والاستدلال والتالي باطل ضرورة حصوله للعوام والصبيان القاصرين عن اهلية
النظر فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان حصول هذا العلم متوقف على مقدمات
نظرية وهي عدم المواطاة على الكذب وانتفاء دواعي المخبر اليه وان يخبروا عن امر محسوس
لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه المقدمات فيتعين كونه صدقا والا لارتفع
النقيضان ومتى اختل شيء من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر وكل علم توقف
حصوله على مقدمات مترتبة فهو نظري وهي حجة ابي الحسين والجواب ان حصول مثل
العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة فانا نعلم البلاد النائية
والقرون الماضية علما ضروريا ولا يخطر ببالنا شيء من المقدمات المذكورة نعم هو متوقف
على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول العلم لنا بالخبر عنه بسبب الاخبار موجب
العلم بتحقق هذه المقدمات بشرط التفطن لها وقول المصنف لان المقتضي لحصول هذه
الاشياء يعني المقدمات المذكورة العلم وانما يريد حصول العلم لنا بها في نفس الامر فهو من
باب الانتقال من المعلول الى العلة **قال** البحث السادس يشترط في العلم استناد
اضطراره الى السامع لاستحالة تحصيل الحاصل ومثله وتقويه الضروري وان لا يسبق شبهة
الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا شرط اختص به السيد المرتضى وبقي بعيد
وان استند المخبرون الى الاحساس واستواء الطرفين والواسطة في ذلك ولا
يشترط العدد خلافا للقاضي حيث اعتبر ونوقف في الخمسة ولبعضهم حيث اعتبر اثني
عشر عدد نقباء بني اسرائيل ولابي الهذيل حيث اعتبر العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون وللاخرين حيث اعتبروا الاربعين لقوله ومن اتبعك من المؤمنين ولقوم اعتبروا
اثني عشر والثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله ولا يشترط ان لا يحصيهم عدد و

ويحجهم بذلك ولا نعلم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولا في السبب ولا وجود المعصوم
خلافا لابن الراوندي والمتواتر معنى يفيد العلم بامر مشترك يدل عليه الجزئيات المنقولة
احادا بالتضمن **اقول** من جملة احكام التواتر كونه مشروطا بما ياتي ذكره واعلم ان
شرايط افادة التواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول
فامران الاول ان لا يكون عالما بمدلول الخبر اضطرارا لكن اجتمع ممن شاهده لانه لو افاد ذلك
الخبر علما لكان اما عين العلم الحاصل له بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة
او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان يكون مفيدا لتقوية العلم الحاصل
اولا لانا نفهم ههنا ضروريا والضروري يستحيل ان يتقوى بغيره وفيه نظر لمنع من لزوم اجتماع
المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه في
التعلق بالمعلوم ومن استحالة تقوية الضرورية لغيره الثاني ان لا يسبق الخبر المتواتر
حصول شبهة الى السامع او تقليد للسامع يوجب اعتقاده نفي موجب الخبر اي مدلوله
وهذا الشرط اختص باعتباره السيد المرتضى ره وتابعه على ذلك محققو الاصوليين
وهو الحق وبه يندفع ما قد يحتج به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء
معجزات الرسول عم كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى وما يحتج به مخالفونا في انتفاء
النص على امير المؤمنين علي عم بالامامة وهو انها لو كانت متواترة لشاركناكم في
العلم بها لولا بها كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون الماضية في
بط فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال في الجواب ان شرط افادة التواتر العلم وهو عدم
السبق بالشبهة او التقليد المذكورين حاصل في الاخبار عن البلاد النائية والقرون
الخالية للكل فكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات الرسول عم والنص على امير المؤمنين
عم فان الشرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية مفقود عند غيرهم لان اسلافهم
لقنوا لهم شبهة اشتهرت فيما بينهم فنقض اعتقادهم نفي الاخبار المذكورة فلهذا حصل
الامتياز لحصول العلم للاولين دون الاخرين واما الثاني فامور الاول ان يبلغوا في
الكثرة الى حد يمتنع تواطئهم على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين بما اخبروا لا ظانين

ان يستندوا في علمهم بذلك الى الاحساس فلو اتفقوا على الاخبار بمعقول كحدوث
العالم ووحدة الصانع لم يفد العلم الرابع استواء الطرفين والواسطة في ذلك بان يكون
كل واحد من الطبقات عالمة بما اخبرت به لا ظانة لكن الطبقة الاولى
المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلون عن الواسطة الى المخبر اخيرا والواسطة
الطبقة التي بينهما وقد يتحد الواسطة وقد يتعدد فيشترط في كل واحدة منها ان يكون عالمة
لمدلول الخبر وقد يعلم مما ذكرنا ان استواء الطرفين والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان بين المخبرين
والمشاهدين طبقتان اخريان وح لا يكون الشرط عاما في كل متواتر واما في مطلق خبر المتواتر
فان ما ينقل الشاهدون الى مخبرهم بغير واسطة متواتر ليس له طرفان وواسطة وهل
يشترط عدد مخصوص في افادته العلم قال الاكثرون لا لان كثيرا من الاعداد قد يحصل بخبره
تارة ويتخلف عنه اخرى وقال الباقون نعم فقال القاضي ابو بكر يشترط ان يكونوا زائدين على
اربعة لعدم افادة خبر الاربعة العدول الصادقين العلم والا لافاد خبر كل اربعة صادقين العلم
والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون بعضها لكان اما
لمرجح فلا يكون اخبار هؤلاء بمجرده مفيدا للعلم بل لابد من اعتبار انضمام ذلك المرجح اليه وان كان
لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه مح واما بطلان التالي فلاستلزامه استغناء القاضي عن
طلب تزكية شهود الزنا لانه ان افاده حينئذ العلم بالزنا حكم به وان لم يفده علم كذبهم فيحدهم
للقذف فهو باطل اتفاقا وتوقف في الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم الظفر بما يدل
على افادته العلم ولا على عدمها فوجب الوقف واعتبر اخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل
لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو
الهذيل العلاف اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما
خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال اخرون اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك
الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين وقال اخرون سبعين لقوله تعالى واختار موسى
قومه سبعين رجلا وانما كان ذلك ليحصل اليقين باخبارهم لاصحابهم بما يشاهدونه من المعجزات
وقال اخرون ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بما يخبرونهم

به من معجزات الرسول عم وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل
العلم معه وقد يتخلف عنه فلا يكون ضابطا له وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد
ولا يحصيهم عدد وهو باطل فان اهل بلد لو اخبروا بقتل ملكهم او ما جرى بجامعهم لم يمتنع افادته
العلم وكذا العدد المحصور ولانه منقوض بما علم من احوال الرسول عم بتواتر الصحابة مع
انحصارهم عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود لانه لو كان
شرطا لم يحصل العلم باخبار اهل ملة واحدة ومن المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم
في النسب لحصول العلم باخبار المتفقين فيه مع عدم تحقق ما ذكره من الشرايط وكذا
لا يشترط وجود المعصوم في المخبرين خلافا لابن الراوندي لتحقق العلم من دونه واما
المتواتر المعنوي فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعة للعوامل الكثيرة التي قد يمتنع تواطيهم
على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي وان كان كل واحد من
تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا لان كل واحد من الاخبار الكثيرة
دل عليه اما تضمنا او التزاما كما لو حكى واحد ان حاتما اعطى واحدا الفا من الابل واخر انه
اعطى واحدا مائة من الخيل واخر انه وهب مائة من العبيد وهلم جرا فان كل واحد
من هذه الاخبار لما كان دالا على سخائه كان سخاوه متواترا قال **الفصل**
الثاني في الاخبار المعلوم صدقها او كذبها وفيه بحثان **الاول** خبر الله تعالى
صدق وهو ظ عندنا اذ الكذب قبيح ضرورة وانه تعالى منزه عن القبايح فلا يصدر عنه
واستدل الغزالي بانه كلامه قائم بالنفس فيستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل
وبين استحالة الكذب وخبر الرسول عم صدق لان المعجزة دلت على صدقه والا لزم
الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتاتى شيء من ذلك على قواعد الاشاعرة
وانما يتم على مذهبنا وانكر جماعة افادة المحتف بالقراين العلم لتخلفه عنه في بعض المواضع
وهو خطا لجواز عدم التخلف خصوصا مع علم القضايا بعد الجزئيات بالعبارات
اقول لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع في البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة
الكذب بالاكتساب وذلك قسمان الاول في الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلثة الاول

صدقا اتفاقا

صدقا اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا
فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا
عليه في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره المص هنا وهو ان كلامه
تعالى قائم بذاته لان الكلام عنده عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذي يدل عليه العبارات
ويستحيل الكذب في النفسي على من يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم
والجهل على الله تعالى واعترض بان النزاع انما هو في الكلام المركب من الحروف والاصوات
اذ بحث الاصولي لا يتعلق الا به لا بالكلام النفساني ولا يلزم من كون الكلام النفساني
صدقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا لكن لا نسلم ان الكلام النفساني يستحيل فيه الكذب
والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة فالدليل عليها وقال غيرهم ان
الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال الثاني ان خبر الرسول عم صدق لان الذي
ظهر على يده مطابق لدعواه دال على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه الله تعالى
فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح تعالى الله عنه ولانه لو جاز اظهار
المعجزة على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك
قبيح والله تعالى منزه عن كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق
بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي
النبوة الا ظهور المعجز على يده فاذا جاز ان يوجد تارة مع صدق المدعي وتارة مع كذبه
كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتى شيء من هذه المقدمات
على قواعد الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه القبيح
فجاز الكذب في خبره وتصديقه للكاذب واغراؤه بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب الامامية و
موافقيهم في مسايل العدل الخامس اذا لم يعلم صدقه بمجرده فقد يحتف بقراين بحيث
يصيرهما مفيدا للعلم وهو مذهب النظام والغزالي والجويني خلافا للباقين لنا انا
نعلم بالضرورة بصدق بعض الاخبار عند اقتران امور خارجة عنه كمن اخبر بموت
انسان واقترن به صياح اهله وشق ثيابهم ونوحهم عليه واجتماع ورثته وقسمة

وتركته وهدم ابوابه وتسوية حيطانه وما يجري مجرى ذلك والمتكلمون كابي هاشم وجماعة الخصم
بانه لو افاد العلم لم ينكشف عن الباطل والثاني بط فانه قد يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات
كالاخبار عن الموت وحصول القراين بان يكون قد اغمي عليه او عرض له سكتة والجواب انه ما يظهر فيه
خلاف مدلول الخبر والقراين يتبين فيه انه لم يحصل شروط افادته العلم من كثرة القراين واحوالها
التي قد يختلف خصوصا مع ان تلك القراين الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها غير مضبوطة بالعبارات
بل الضابط فيها حصول العلم عنده بحقيقتها كما قلناه في المتواتر **قال** البحث الثاني الخبر
اذا نافي بجزم وجود ما علم بالضرورة حسا او وجدانا او بديهة او بالاستدلال كاذب قطعا ومن
قوله من لم يكذب انا كاذب لانه اخبار عن صفة ما تعلم من الاخبار الصادقة عن نفسه لوجوب
تاخر الحكاية عن المحكي في الماهية ومثل هذه الاخبارات فيستحيل ورودها عن النبي صلعم الا ان يقبل
تاويلا قريبا ولا يجب كون الخبر الذي يتوفر الداعي على نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية والشك
في وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول عم لقوله عم سيكذب علي فان هذا الخبر ان كان
صادقا ثبت المطلوب بجزم والا فعليه وقد وجد في الاخبار ما يستحيل نسبتها اليه عم ولا يقع
من التكلف بعدم بل ربما نقل الخبر بالمعنى فيدل ما تدعيه مطابقا او بنسي البعض او المسند
اليه فتوهم انه عنه عليه السلام او اهمل السبب كقوله عم التاجر فاجر فانه وقع فيمن لس
اقول لما ذكر الاخبار المعلومة الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلومة الكذب
ويشملها امر واحد وهو ما نافي بجزم اي مدلوله وجود ما علم وجوده اما بالضرورة او بالاستدلال
فالاول قد يكون حسيا مثل النار باردة والقار ابيض والقطن اسود وقد يكون وجدانيا
كمن قال للجايع انت شبعان وللميت بجايع انت جاهل به او بديهية مثل الكل مساو للجزء الثاني
مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه لو كان صدقا الاخبار التي اخبر عنها
بالكذب واقعا وهي الاخبار السابقة على قوله هذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يمكن ان
يكون اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه لكان حكاية عنها ووجب
لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي وقد يعلم ذلك كما هو مراد المص بالوجداني في قوله بجزم وجود ما علم
بالضرورة الوقوع سواء كان وجودا او عدما ومثل هذه الاخبارات الكاذبة لا يجوز صدورها

عن النبي

عن النبي عم لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عن الامام عندنا لانه معصوم ايضا اما لو كان ظاهر
الكذب ويقبل قابلة التاويل قربت جاز صدورها عن المعصوم ويكون المراد فيها خلاف ظاهرها
ولو لم يكن قابلة للتاويل الا على وجه بعيد فقد تقدم القول فيه والحق انه لا يقتضي تكذيبه
لثبوت احتمال صدقه وان بعد اما اذا لم يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا ولم
يكن قد وجد ما يقتضي اخفاءه من تقية او خوف فانه يكون كاذبا مثل قول من قال ان بين بغداد
والبصرة بلدا اكبر منهما او ان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع بشهد من خلق عظيم او كان
متعلقا بتبليغ عام كايجاب صلوة سادسة ويلحق بذلك مما يجب اخفاءه من تقية او خوف
لم يدل على كونه كذبا لان عدم التواتر هنا ليس لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار
كما يقول اصحابنا في النص عن امير المومنين بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم
كما يزعمون وهل في الاخبار المروية عن النبي عم هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب
وجود مطابقه من الاخبارات الكاذبة فيتحقق المدعي في يجزم وان كان كاذبا مع انه منسوب
اليه عم يحقق المدعي فيه والحق انه لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه عم الى هذه
الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر ومطابقه لم يوجد الى الان لكن يجب القطع بانه لا بد من وجوده
في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول عم ما يستحيل صدوره عنه وقد استدل على
ذلك بعضهم بما تقدم ذكره قوله عم سيكذب علي وقد بينا انه عن الدليل على انه قد وقع الكذب عليه ولو
لم يلزم منه صدور ما يستحيل صدوره عنه عم لاحتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول عم مع كونه
صادقا في نفسه وبعضهم استدل على ذلك لما روي عنه عم ما يدل على كونه تعالى جسما وفي جهة و
والتعالي الى الكذب اما من جهة السلف وهم متهمون عن نقل عند الجمهور وابراهيم النظام
جوز ذلك وادرج اخبارا كثيرة يوجب القدح في الصدر الاول وذكر الاول بوقوع الغلط منهم
اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظ الرسول عم بلفظ اخر يتوهم انه بمنزلته ويكون
كذلك او انه انسي بحفظه من الخبر لفظة يصح الخبر عند تحققها وبنسى بعضها او روى الخبر بعض
اصحاب النبي عم ونسي ذلك فاسنده الى النبي عم توهما انه سمعه منه لكثرة صحبته له وادمانه او ذكره
عم وهو يروي متن الخبر ولم يدرك اسناده الى غيره فظن ان الخبر من جهته عم ومثلا كان النبي عم

يستانف الحديث اذا دخل عليه شخص لتكمل له الرواية ويؤكد ذلك ما روي انه عم قال الشوم
في ثلاثة المراة والدار والفرس فقالت عايشة انما قال ذلك حكاية عن غيره وانما كان الحديث
واردا على سبب وهو مفقود عليه فيصح مع ذكر سببه ومع اهماله توهم الخطاء كما روي انه عم قال
التاجر فاجر فقالت عايشة انما قال في تاجر دلس واما من جهة الخلق فاسباب منها ان
الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى الرسول عم لتنفير الناس عن اتباعه ومنها انه ربما كان
راي الراوي جواز الكذب المودي الى صلاح الامة كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع
الاخبار الكاذبة في المذاهب اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق او الترغيب كما وضع في
ابتداء دولة بني العباس اخبار في النص عليه بالامامة **قال الفصل الثالث**
في خبر الواحد وفيه مباحث **الاول** الاكثر على جواز التعبد به وهل وقع منع السيد
المرتضى منه واثبته ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي سمعا والحق ثبوت التعبد به
لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر لاستلزام الترجي منه تعالى بقول
الطايفة التي لا يفيد قولهم العلم لان الثلثة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضها الى التفقه
وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وهو ترك القبول واعترض عليه بسوال واقع وهو
الدلالة على وجوب القبول من المفتي لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب
التثبت عند خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة ولانتفاء الفائدة في القيد لولا اناطة تعلق
الحكم على الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه على العرضي فمع الانتفاء ان وجب الترك
كان العدل اسوء حالا من الفاسق هف فتعين العمل ولانه عم كان يبعث الرسل الى القبائل
بالاحكام ويرد الاشكال الصعب فانه حاجة القبائل الغالب عليهم الجهل الى المفتي اشد من
حاجتهم الى الراوي ولاجماع الصحابة على العمل به ولاشتمال العمل على دفع ضرر مظنون اذا اخبار
العدل الى العدل عم يتم الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر ظنا احتج المانعون بقياس
الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق فان المراد في الاصول العلم وفي
الفروع الظن والنهي عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة واخبار القبلة
والطهارة **اقول** لما ذكر الاخبار المعلوم صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما

على التعريف وهو اقسام ثلثة راجح الصدق وهو خبر الواحد العدل وراجح الكذب وهو
خبر الكذوب وما تساوي فيه الامران وهو خبر المجهول والاول هو الذي يعبر عنه بخبر الواحد وهو
المقصود بالبحث هنا والكلام اما في ماهيته واحكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد
الظن ونقض طرده بالقياس وغيره من الامارات وعكسه بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد
كخبر الكذوب وغير المميز وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا
ربهم اي يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله في الحدود وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن
من الاخبار ولا يدخل فيه ما لم يفد الظن لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو الخبر وما لم
يفد الظن من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن شيئا والاولى تعريفه مع قولنا بافادته
الظن فان زاد رواته على ثلثة سمي مشهورا ومستفيضا واما احكامه فمسايل الاولى اكثر
الناس على جواز التعبد به عقلا منعه الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان
فرض التعبد به لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز
الكذب عليه لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد بقبول خبر المفتي والشاهد مع تطرق
احتمال الكذب اليهما وهل وقع قال السيد المرتضى رح لا اعلم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية
وقال ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا على ان في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا
في الدلالة العقلية عليه فقال القفال وابو الحسين وابن سريج به وانكر جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي
رح منا واكثر المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو
اختيار المص واما ان الدليل العقلي غير دال عليه فغير معلوم لنا وجوه الاول قوله فلولا نفر من كل فرقة
منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله
تعالى الحذر باخبار الطايفة والطايفة عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى كان كذلك وجب العمل
بخبر الواحد اما الاولى فلانه تعالى رجى الحذر باخبار الطايفة فلانه احب او اوجب الحذر بانذار الطايفة لان
كلمة لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه
ولما كان الطلب لازما للترجي يكون المرجح طالبا فحمل اللفظ الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز راجح
عليه ومساوله وطلبه تعالى امر وهو للوجوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف

والجز المطلق داخل فيه فثبت ان الله تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطايفة واما ان الطايفة
هنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطايفة بعض الفرقة والفرقة صادقة على الثلثة
فان كل ثلثة فرقة فالطايفة اثنان او واحد وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا
واما الثاني فلان قوما لو اقدموا على فعل فروى لهم راو خبرا يقتضي المنع منه فاما ان يجب
عليهم تركه او لا فان وجب فهو المطلوب وهو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب
العمل في هذه الصورة وجب ذلك في كل صورة لعدم القايل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا
وهو مناف لمدلول الاية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار هو الاخبار بل هو
من جنس التخويف الحاصل من الفتوى بل هذا اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار
ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى
متعذر بوجهين احدهما انه يلزم اختصاص لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز
العمل بفتوى مجتهد آخر وهو غير جايز لان الاية مطلقة في وجوب انذار القوم مجتهدين
كانوا او غير مجتهدين فالتقييد خلاف الظ اما حمله على الرواية فلا يلزم منه ذلك لان الخبر
كما يروى لغير المجتهد فقد يروى للمجتهد الثاني ان من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ
مثلا فروى له انسان خبرا دالا على ان شارب النبيذ في النار فقد اخبره بخبر مخوف والانذار هو
الاخبار بالمخوف فصح وقوع لفظ الانذار على الرواية وح اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى
او يصح فان كان الاول فقد ثبت المطلوب من كون المراد من الاية الرواية للفتوى وان كان
الثاني لم يخل حمله حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك او المجاز
المخالفين للاصل فتعين كونه حقيقة في المعنى المشترك وهو خبر المخوف مطلقا فيكون
الانذار متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك لا يضرنا اذ مطلوبنا كونه متناولا للرواية
في الجملة قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظة
القوم بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز
للعامي في الاستدلال بالاحاديث على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقييدين ومعنا
ان غير المجتهد اكثر من المجتهد وكلما قل التقييد اي كان الخارج بالقيد اقل كان اولى وعن الثاني

ان حمل الانذار

ان حمل الانذار على المعنى المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالاتيان بفرد
واحد منه فالقول بكون الفتوى حجة يكتفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر للمنع
من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق الاكتفاء به ان لو لم يكن الامر بالحذر متعلقا بكل انذار
اما على تقديره وهو الواقع اتفاقا فلا وايضا فلا نم ان المراد من الطايفة عدد لا يفيد
قولهم العلم قوله لان كل ثلثة فرقة والخارج منها اثنان او واحد قلنا لا نم فانه يصدق
على الثلثة انه فرقة ولا يصدق عليها انها فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج
واحد من كل الثلثة للتفقه وهو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من كل ثلثة فرقة صدق
عكسه كما ادعى كل فرقة ثلثة كما في الجماعة وايضا فقوله ليتفقهوا في الدين ولينذروا
ضمير جمع فلا يجوز عوده الى كل واحدة من الطوايف لما تقدم من كون اقل الجمع ثلثة فلزم ان
يكون عايدا الى مجموع الطوايف فيجوز بلوغهم حد التواتر فالجواب ان حمله على الفتوى
ملزوم لتخصيص القوم بغير المجتهد كما تعلم وهو خلاف الظ قوله حمله على الرواية ملزوم
لتخصيصه بالمجتهد وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا لا نم فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى
لغيره وكون العامي ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم انتفاعه
بها من وجوه اخر كالانزجار عن المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك باعثا له
على الرجوع الى المفتي او البحث والنظر الموجبين للاطلاع على معناه كون كل ثلثة فرقة
ظاهر من اللغة بل هي حقيقة لغة في كل واحد من الاشخاص لانها فعلة من فرق او فرقة
كالقطعة من قطع او قطعة وانما خصصنا في الاية بالثلثة لتمكن خروج الطايفة منها وباتحاد
فرق الشافعية لامتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم فلهذا اطلق عليهم لفظ الفرقة وان
كانوا بحسب التشخص فرقا متعددة ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج طايفة من كل ثلثة
بقي معمولا به في الباقي قولهم ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يصدق على الواحد ولا
على الاثنين قلنا يعود الى مجموع الطوايف المقابل لمجموع القوم المقتضي توزيع البعض
على البعض ولا يمكن ارادة المجموع بمعنى انذار المجموع لكل واحد من القوم بقوله اذا رجعوا اليهم
فانه يمتنع الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه ومعلوم ان طايفة من كل فرقة لم يكن في تلك الفرقة

فلا يكون رجوعهما الى كل الوفق ممكنا بل الى فرقها الخاصة واعلم انه يمكن الضمير في قوله
ولتتفقهوا ولينذروا واعايدا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان
يعود الى المتخلفين عن المومنين بعد نزول الطايفة منهم الى الجهاد وعليه جماعة
من المعتبرين والناسخة لما تفقهها من الرسول عم او بالاجتهاد واستخراج الاحكام
من ادلتها وصدر الاية دال على هذا وهو قوله وما كان المومنين لينفروا كافة
اي الى الاجتهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع الى الله
فهمه الاكثر وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهو اولى لعموم الثاني
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا اوجب الله تعالى التبيين
عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي لازم وهو كونه خبرا وعرضي
عرض مفارق وهو كونه خبر فاسق ومقتضى التبيين هو الثاني للمناسبة والاقتران
فان الفاسق يناسب التثبت وعدم القبول ومع تحقق كون الاول صالحا به للعلية
واوجب اسناد الحكم اليه لحصول قبل العرض فيحصل الحكم به قبل حصول العرض وذلك
يمنع من التعليل به لاستحالة كون اللاحق علة السابق فاذا اخبر العدل لم يجب التبيين
لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق وهو باطل قطعا او
القبول وهو المطلوب وفيه نظر لمنع الحصر لانتفاء علة فاما ان يجب الرد فيكون اسوء
حالا من الفاسق وجوب السبب عن ملزوم لاحد الوجهين اعني وجوب الرد
ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز السبب ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول
فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء ما ذكروه من الدليل قبوله الثالث ان النبي صم
كان يبعث رسله الى القبايل لتعليم الاحكام الشرعية مع ان المرسلين الى كل قبيلة
ما كانوا عدد التواتر ولا كانوا معصومين ولو لا كان خبر الواحد حجة لما كان كذلك واعترض
ابو الحسين بجواز كون ارسال الرسل الى القبايل للفتوى لا للرواية وبوجوب ذلك
ان العوام والجهال منهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة فاحتياجهم الى المفتي
اشد من احتياجهم الى الراوي ومحال ان يبطل هذا الاحتمال الدليل وفيه نظر لان

الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين مفتيا بالغا رتبة الفتوى ومن المعلوم
خلاف ذلك واجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيكون العمل به حقا اما الاول فلما
روي ان ابا بكر قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال ان النبي صم قضى بخلاف قضائه
فنقضه وان عمر قضى في الاصابع بتنصيف الدية وفضل بينها فكان يجعل في الخنصر ستة
ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة وفي كل واحدة من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام
خمسة عشر بعيرا وقال عمر في الجنين رحم الله امرا سمع من رسول الله صم في الجنين شيئا
فقام اليه حمل بن مالك فاخبر ان رسول الله صم قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا
لقضينا فيه بغيره وكان عمر يرى ان المراة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان
رسول الله صم كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه وقال
في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول
الله صم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع
عثمان الى خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله
صم بعد وفاة زوجي استاذنه في موضع العدة فقال عم اسكني في بيتك حتى تنقضي عدتك
ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في ان المتوفى عنها زوجها تعتد
في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا لم يكن من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة
الى قول عايشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار قطعا من بحار الاخبار المعمول
بها عندهم من غير انكار بعضهم على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في
الاجماع وفيه نظر فان هذه الروايات اخبار احاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على
قولها فلو استفيد قولها من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل وهو ان
العمل بخبر الواحد مقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد العدل
اذا اخبر ان رسول الله صم امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله صم هذا الامر
وعندنا ان المخالفة للرسول عم سبب لاستحقاق العقاب فالمحقق يحصل من ذلك الظن
وذلك الظن وبان تارك ذلك الاسحق للعقاب فالعمل به مقتضى لدفع الضرر المظنون

واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح
خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما فيها
من المنافاة ولا تركهما لذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون
بان الخبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول كمعرفة الله تعالى فكذا لا يجوز العمل به في
الفروع قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن غير
جائز اما الاول فقط واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق فان
في الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده واما الفروع فالمطلوب فيها احد الامرين اما العلم
او الظن وخبر الواحد مفيد للظن قطعا وعن الثاني ان المنهي عنه اتباع الظن ليس
عاما لوجوب العمل به في الفتوى والشهادات واخبار القبلة والطهارة والامور
الدنيوية اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به
في صورة معينة الا اذا ادعى الخصم انها خارجة تحت المنهي عنه والظن الحاصل في الامور
المذكورة خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب اجتناب
الظن فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم قال البحث الثاني يجب كون المجتهد
المتعلق عند السامع وربما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه
وغلبة ذكره على نسيانه فان الصبي ان لم يكن مميزا لا عبرة بقوله واذا كان مميزا عرف عدم
المواخذة على الكذب فلم يتحرج عنه ويقبل روايته صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء
لوجود المقتضي للقبول وانتفاء المانع ولا تقبل رواية الكافر وان علم من دينه
التحرز عن الكذب فلم يتحرج لوجود السبب عند الفاسق والمخالف من المسلمين
ان كفرناه فكذلك وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين لاندراجه تحت
الاية وعلم علمه لا يخرجه عن الاسم ولان قبول الرواية تنفيذ حكم المسلمين فلا يقبل
كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث ق...

السلف

السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم والكلام على من
يقول بقولهم والجواب المنع من المقدمتين فيمنع الاعتماد عليه وعدم ليس بحجة والمخالف
غير الكافر لا يقبل روايته لاندراجه تحت اسم الفاسق اقول القايلون بان خبر الواحد
حجة اعتبروا في حجيته شروطا راجعة يتعلق بالمخبر وضبطها شيء واحد وكونه لا يرجح
الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن الضبط
والاحتراز عن الخلل فلا يحصل بخبره الثاني كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا لم يكن
لقوله اعتبار ولا يحصل به ظن وان كان عرف عدم مواخذة الشارع اياه على الكذب فلم يحصل
التحرز عنه فلا يحصل الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق يستلزم اولوية
عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله تعالى من اقدامه على الكذب والصبي
ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت وهو قول الاكثر
لوجود المقتضي للقبول وكونه حال الاداء كاملا جامعا للشرايط المعتبرة فيه وانتفاء المانع
وهو اعتقاده عدم المواخذة على الكذب المستند الى الصبي الثالث الاسلام فلا يقبل رواية
الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج
والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن
وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لان النص يمنع قبول روايته فلم يكن ذلك خلافا
في الاجماع ولانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون
مردود الرواية لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضيان لا يقبل مطلقا وقال
ابو الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق الاول لنا انه مندرج تحت الاية
وهي قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه
كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق وليس عذره الا انه ضم جهلا الى كفره ولان في قبول روايته
تنفيذ حكم على المسلمين الى يوم القيامة فيكون ممنوعا قياسا على الكافر الذي ليس من اهل
القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا

احبار السلف كالحسن البصري وقتادة بن عمرو بن عبيد مع علمهم ببدعهم واعتقادهم
كفرهم يقول به سلمنا ما لكن ان كان المراد مجموع اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا
منهم ممنوعا ولكن وهو في محل الخلاف فان كان المراد البعض لم يكن حجة واما المخالف
في العقايد الذي لا يبلغ الى حد الكفر فلا يقبل روايته عندنا لانه داخل تحت اسم
الفاسق للاية المذكورة قال البحث الثالث في العدالة انما تقبل رواية
العدل لان ايجاب التثبت عقيب الفسق يقتضيه والعدالة كيفية نفسانية راسخة
تبعث على ملازمة التقوى والمروة ويقدح فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة وتزول
بالتوبة ولا يقدح منها الصغيرة نادرا وانما تحصل المعرفة بها بالاختبار الحاصل من الصحبة
المتكررة المتاكدة او التزكية من العدل والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان كان
فسقه مقطوعا لم يقبل روايته في المظنون كذلك على الاقوى وان علم ردت روايته اجماعا
وهل تقبل رواية المجهول الاقوى المنع لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن
ترك العمل به في العدل لقوة الظن ولان عدم الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل
بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط ولان الصحابة ردوا روايته احتج ابو حنيفة بقبول قوله في
تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية ولان الفسق شرط التثبت فاذا لم يعلم الى
لم يجب التثبت والجواب لا يلزم من قبول الرواية في هذه الاشياء الناقصة مع جهالة
الراوي قبولها في المناصب الجليلة والفسق لما كان التثبت وجب العلم بنفيه حتى
يعلم انتفاء وجوب التثبت اقول هذا اشارة الى الشرط الرابع من الشرائط
الخمسة الباقية وهو العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة
التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل طمانينة لنفس السامع بصدقه الجزم ويعتبر فيها
اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر المودية
الى رذالة النفس كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة بقل وبعض المباحات القادحة
في المروة كالاكل في الطرق ومصاحبة الاراذل والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن
معه من الاقدام على الكذب ما اجتنابه بعينه في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا يقدح في عدالته

اما لو ذبر نام

اذا لم توجد بدنا به النفس واذا زالت العدالة بارتكاب شيء من الكبائر والاصرار
على الصغائر عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة وقد اختلف
في الكبائر فقال بعضهم هو كل ما توعد الله تعالى عليه النار بخصوصه كقتل النفس والزنا
وقال اخرون الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنا والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في بيت الله
الحرام اي الظلم فيه وروي ذلك ابن عمر عن ابيه عن النبي صلعم ورواه ابو هريرة عن النبي صلعم فزاد
عليه اكل الربا وروي عن علي عم زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة كامنة
لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها حتى اذا تحصل من الاختبار
الحاصل من المخالطة المتاكدة والصحبة المتكررة خلوة وخلوة ومن تزكية العدل المخبر
وقوله يقبل رواية عن لما عرفت من كون الا الحكم ويدل عليها قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا لكن دلالته على الثاني بصريحه وعلى الاول بفحواه واعلم ان الفاسق اما ان يكون
عالما بفسقه او لا والاول مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني
ان كان فسقه مقطوعا لم يقبل روايته وان كان مظنونا فالاقوى انه كذلك لانه داخل
تحت اسم الفاسق توجه التثبت في خبر للاية ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسخه
واذا كان احد الفسقين كافيا في وجوب التثبت في الخبر فمجموعهما اولى وقال فخر الدين الرازي
انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يوذن بان فيه اختلافا واختار روايته
من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل شهادة الحنفي واحده
في النبيذ احتج فخر الدين بان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب والمعارض الجرح
في الامر واما المنفي فكما لو قال عليه فسق فيجب العمل به والجواب المنع من وجوب العمل
بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق واما المجهول حاله في
العدالة والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا
والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه الاول ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله
تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا عدالته لقوة الظن في خبره

فينبغي المجهول على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت من
وجوب التثبت عند خبر الفاسق والمجهول حالة لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز
قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط الثالث اجماع الصحابة
على رد خبر المجهول فان عليا عليه السلام رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الراوي ورد
عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف يقبل قول امراة لا ندري صدقت ام كذبت ورد ايضا
خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول اذا
استيذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يوذن له فليصرف حتى رواه ابو سعيد الخدري
احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق
الجارية وكونه على طهارة وجهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في غيره ولان
الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط عدم عند عدمه كانه قال
فما لم يتحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم
من قبول قول المجهول في الامور الناقصة الجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة
والامور الكلية فان الرواية تستلزم شرعا عاما وحكما كليا لان تلك الامور الجزئية
مما يعم به البلوى واعتبار العدالة فيه الحرج بها ضيق ومشقة فكان منفيا بقوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية وفان قول الفاسق مقبول في
كثير منها اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء ما وعن الثاني ان الفسق لما كان
علة لوجوب التثبت وجب العمل بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت الذي
هو معلوم وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر
فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند
اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق احتمال فسقه في نفس الامر وفسق المجهول
حالة المعلوم اسلامه ليس كالامر بل الظاهر هو العدالة لان اعتقاده دين الاسلام
يزجره عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا
بغلبة ذكر الاشياء المعلومة على نسيانه اياه ولو كان بحيث لا يضبط الاحاديث لم يفرق

بين مرايا الالفاظ

بحث في الجرح والتعديل

بين مرايا الالفاظ ولم يتمكن من حفظها لم يقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب
عليه النسيان والذهول والسهو او لغفول لانه لا يحصل عن خبره ظن غالب بل والظن مطلقا
فوجب اطراح خبره قال البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط العدد في المزكي
والجارح في الشهادة دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله كالاحصان
يثبت بشاهدين والزنا باربعة ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل
اكتفي بالاطلاق فيهما منه والا وجب استفساره فيهما ويشترط كون المزكي والجارح
عدلا واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن الجمع والا فالترجيح ان حصل
او الوقف واعلى المراتب التذكية الحكم بشهادته ثم قول المزكي هو عدل لاني عرفت
منه كذا وكذا ويطلق على عمله بالشرائط او الرواية عنه ان اعرف انه لا يروي الا عن
عدل والا فلا والعمل روايته ان عرف استناد العمل اليها ولا يحصل الجرح بترك الحكم
بالشهادة لاختصاصها بعد الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام
والعدالة بالحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة وان لم يكن بعضها
عاما اقول لا يبعد ان العدالة شرط في قبول الرواية وانها تعلم تارة بالاختيار
وتارة بالاخبار وقد تقدم الاول والثاني وهو التزكية والفسق المانع من قبول
الشهادة كذلك والاخبار به يسمى جرحا اشار هنا الى مسايل من احكام التزكية
والجرح الاولى شرط العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا عملا
بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر العدد فيهما غير ان الاحوط اعتباره في
الشهادة فلا احتياط حتى ان بعضهم ظن ان مزكي شهود الزنا يشترط كونهم
اربعة ولان الظن الحاصل بها يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس
كذلك مفوق ما يدل على تسويغه مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك يقتضي
البعض عن تعين فجاز كون ما يحصل به بتزكية الواحد وجرحه منه واما عدم
اعتباره في الرواية فان العدالة شرط لقبول الرواية التي لم يقبل فيها الواحد
ان اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت

شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين
والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبد والمراة
كما يقبل روايتهما الثانية اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب والتعديل في الجرح
فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام
الشرعية فربما جرح بما ليس جارحا وعكس اخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة
دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس
مطلق العدالة كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فهما فلا بد من ذكر السبب
وقال اخرون نعتبر فيهما اخذا بجامع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر
السبب فيهما لانه ان لم يكن من اولي البصائر بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان
منهم لم يكن للسؤال والاستفسار معنى وهذا حق ان كان مذهبه موافقا لمذهب
الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار لجواز انه جرحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم
كما لو قال الشافعي فاسق بناء منه على انه شرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال
الحنفي عدل مع علمه بشربه النبيذ وكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل
بان يقول احد العدلين عدل ويقول الاخر هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح
مطلعا من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن كما لو صرح احدهما
بما صرح الاخر اي المعدل بنفيه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى واورع
او اشد ضبطا او اختص بغير ذلك مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح والا فالجرح
والا وجب الوقف الرابعة للتزكية مراتب اربعة اعلاها ان يحكم بشهادته لا لانه كما
يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية والذكورة والبصر الثاني ان يقول هو عدل لاني
عرفت منه كذا وكذا ولو لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة واسبابها كفى
على ما تقدم الا انه يكون اخفض من ذكر السبب الثالث ان يروي عنه خبرا واحدا
اختلفوا في انه هل يكون ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا بهذا ان
قلنا بالمنع ام لا والحق انه ان عرف انه لا يروي الا عن الثقات اما من عادته او بتصريحه فروايته كان

تعديلا

تعديلا والا فلا لان عادة كثير من السلف الرواية عن العدل وغيره وان يعمل بروايته
اي بالحكم الذي تضمنته روايته اذا علم انه انما عمل الحكم المذكور للرواية المذكورة وانما كان
كذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا بهذا ان قلنا بالمنع من العمل برواية
المجهول اما لو جوزنا لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط او
رواية اخرى لم يكن تعديلا الخامسة يزكي الحكم بشهادة الشاهدين ليس جرحا لما تقرر في
رد الرواية لان الرواية والشهادة يشتركان في اعتبار الشرائط الاربعة اعني البلوغ
والعقل والاسلام والعدالة ويختص الشهادة باعتبار امور ستة غير معتبرة في الرواية
وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء الصداقة والعداوة للاتفاق على قبول
رواية العبد والمراة والعبد وعن عدوه والصديق عن صديقه وغيره واما البصر فليس
شرطا للرواية لان الصحابة رووا عن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم اخبارا كثيرة وهم في حفظهن
كالضرير لتحريم نظرهم اليهن ومع ذلك لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوما للعلم بقول الرواية
لجواز استناده الى فقد احد الامور الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور
المعتبرة فيهما وفي الرواية جميعا واعلم ان كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا
لقبول الشهادة ليس عاما اي في كل شهادة لا الحرية عند من يرد شهادة العبد
مطلقا واما عند من يرى قبول شهادته على غير مولاه دونه او بالعكس فلا يكون عنده
شرطا في مطلق الشهادة واما الذكورة فليس شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء
كعيوبهن وميراث المستهل وغير ذلك واما البصر فليس شرطا في الشهادة بما لا يفتقر
العلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء
في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره
لا في الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره
ولغيره ولا في الشهادة عند الاكثر قال البحث الخامس فيما ظن شرطا وليس
كذلك لا يشترط في الرواية تعدد الراوي فيقبل الواحد وان لم يعتضد بظاهر او عمل
بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان في الزنا لعمل الصحابة بالواحد من دون

ذلك ولدلالة عموم ان جاءكم فاسق بنبإ عليه ولا يشترط تصديق الاصل رواية
الفرع نعم يشترط عدم التكذيب وبينهما واسطة ولا يشترط فقه الراوي وان خالفت
روايته القياس خلافا لابي حنيفة بعموم ولان الحجة في قوله عم نضر الله ولا علمه
بالعربية ولا معنى الخبر لان الحجة في قوله عم ولا تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا قبل
وان كثر مع قلة المخالطة فان امكن ضبطه كذلك قبل والا فلا ولا يشترط اشتهار نسب
الراوي بل يقبل روايته مع الشرائط وان جهل نسبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما
لم يقبل لامكان ان يكون هو المجروح **اقول** هذه امور ذهب قوم الى انها شروط لقبول
رواية الراوي وليست كذلك فمنها العدد قال ابو علي الجبائي لا تقبل في الرواية الا
عدلان واما رواية العدل فهي مقبولة ما لم يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة او
اجتهاد او يكون الحديث منتشرا عنه وحكى القاضي عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا
الا خبر اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان الصحابة قد عملوا في خبر الواحد العدل المجرد
عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة لما مر ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ
فتبينوا دال على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس
الرواية على الشهادة بل باعتبار العدد في الرواية اولى لانها تتضمن شرعا عاما
وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن
لا يغني عن الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن واعتبار الشارع اياه
في الشهادة فيبقى فيما عداه على اصل المنع والجواب عن الاول انه منقوض بالحرية والذكورة
وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية وعن الثاني ان الله تعالى امر
بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم وح يكون التمسك به معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي
عن العمل بالظن ومنها تصديق الاصل وهو غير شرط في قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم
تكذيبه الفرع وبين التكذيب والتصديق واسطة وهي السكوت او التشكك اما
الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية واما الثاني فلكون تكذيبه الفرع ملزوما لكذب
احدهما اما في التكذيب او في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها ومنها فقه الراوي

وليس شرطا

وليس شرطا سواء وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابي حنيفة
في الثاني لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقته
القياس ومخالفته ولان الحجة انما هي في قول الرسول عم وح لا فرق بين كون ناقله
فقيها او غير فقيه ولقوله نضر الله امرء اسمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب
حامل فقه وليس بفقيه احتج المخالف ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه
فيما اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل
والجواب ما مر من قيام الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها
علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة انما هي في قول الرسول
عم لا في قول الراوي الاعجمي وحامل معنى الخبر يمكنهما حفظ لفظ الرسول عم كما يمكننا
من حفظ القرآن العزيز ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبرا واحدا
قبل لعموم الدليل على قبول خبر الواحد اما لو كثر من الحديث مع قلة مخالطته لاهله
فان كان الحديث يضبط مثله مدة زمان في مثل زمانه ومخالطة ارباب الحديث قبلت
روايته والا توجه الطعن على كل رواياته ومنها كون الراوي معروف النسب
وهو غير شرط فيقبل روايته مع تحقق شرائط القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل
وجوب قبول خبر الواحد العدل معروف النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو
مجروح باحدهما معدل بالاخر لم تقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا
بينهما ولو كان باحدهما اشهر من الاخر وهو معدل بالاشهر قبلت روايته لحصول
الظن بعد الترجيح وهذا انما يتاتى اذا كان له مشارك في احد الاسمين ولو كانا له
مختصين به او علم انه مراد من كل منهما قدم الجرح على التعديل او تعارضا كما تقدم ولو كان
له مشارك في الاسم دونه ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به خاصة لم يقدح في
العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركه ولو كان له مشارك فيهما كان مجهول العدالة و
الفسق مع تساوي نسبة الاسمين اليه والى مشاركه **قال** البحث السادس
في التعارض بينه وبين غيره الدليل اللفظي العقلي اذا تعارض الخبران قبل الخبر التاويل و

ابتنى الوجوه حمل عليه والا ردوان عارضه كتاب اوسنة متواترة او اجماع فكذلك لكن الاعلى وجه التخصيص لعموم الكتاب او السنة فانه جائز ولا امتناع في ان يكلفنا الله تعالى العمل بالكتاب او السنة المتواترة او الاجماع ما لم يرد خبر واحد تعارضها الا ان نفى الاحتمال عن واقع اجماعا ولم يكن القياس حجة عندنا كان العمل بمضمون الخبر عند معارضة القياس متعينا نعم قد يكون القياس منصوص العلة ما لا قوي آه قبوله فيتعين الترجيح فان كانت العلة قطعية العلة والثبوت فيهما قدم وان كان الاصل ثابتا بالخبر قدم الخبر واذا عارضه فعل الرسول عم وساوى حكمه حكمنا وتناوله الخبر وامكن تخصيص احدهما بالاخر خص به والا فالترجيح اذا لم يمكن وعمل اكثر الامة بخلاف مقتضاه لا يوجب رده لكنه مرجح ولو خالف مذهب الراوي روايته لم يقدح لجواز استناده الى ما ظنه دليلا وليس به ولو اقتضى الخبر العلم وفي القطعية موافق له قبل والا رد لجواز سماع البعض والاقتصار بالقطعي للآخر امامع علم الموافقة فانه لما كان التكليف يتضمن العلم وليس له صلاحيته لزم تكليف ما لا يطاق وان اقتضى العمل وجب قبوله وان عمت البلوى به لعموم الادلة ولثبوت احكام الحج والرعاف والقهقهة به ويعارض اباحنيفة في قوله لو كان صحيحا لا سمعه عدد التواتر لئلا يتقطع عمن كلف به بما لا يعم به البلوى **اقول** لما ذكر شرائط قبول خبر الواحد الراجعة الى حال الراوي ذكر ما يرجع الى معنى الرواية متنا وذلك امور الاول عدم المعارض واعلم ان المتعارضين مما للذلك لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما ينفي ما اثبته الآخر من الحيثية التي اثبتها مطابقة كما لو قال صل في الوقت الفلاني فرضا ثم قال لا تصل في ذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال طف في ذلك الوقت او صل فيه نفلا اذا تقرر هذا فاعلم ان الدليل القاطع المعارض بخبر الواحد ان كان عقليا فاما ان يقبل الخبر التأويل ولو على ابعد الوجوه اولا فان كان الاول اولناه ولم نحكم برده وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل القطعي لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض في متنه لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب القطع بوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وانه محال وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب والسنة المتواترة فقد قيل انه عز متنه ان يقول الله تعم انا كلفتكم

بالعمل بالكتاب

بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر الواحد على مناقضته فان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الدلالة القطعية لان احتمال ورود الخبر الصادق على مناقضه ثابت اللهم الا ان يقال اما ان لا يكون احدهما قابلا للتأويل او يكون والاول يتعين فيه العمل بالقطعي لكذب خبر الواحد والا لزم البداء واما الثاني فان كان القابل للتأويل هو القطعي خاصة اول ولم يرد خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب التخصيص وبالعكس يعمل بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتأويل لان كل واحد من الادلة القطعية لما ساوى خبر الواحد في كون دلالته ظنية واختصت هي بمزيد القوة من حيث متنها قطعي وجب تقديمها عليه ولو عارضه دليل ظني فان كان خبرا مثله كان الحكم فيه ما يأتي في باب التراجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس بحجة عندنا مع عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المص وموافقيه وح اما ان يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او يتنافيا بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند مجوزي تخصيص العلة وعند غيرهم يجري مجرى ما لو تنافيا بالكلية وان كان الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل القياس ثابتا بدليل الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية وقدم على الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور ح قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت باجمعها ظنية وقدم الخبر بقلة ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية زائدة على مقدمات القياس ولو عارضه فعل الرسول عم بان روي ان النبي صم فعل فعلا منافي مقتضى الخبر وكان الخبر متناولا له وثبت التأسي به مطلقا او في تلك الواقعة فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خص مطلقا وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا والآخر احادا قدم المتواتر لكونه قطعيا وان لم يتفاوتا في ذلك وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح اما في مستنده او في جهة دلالته على الحكم وان لم يكن الخبر متناولا له عم او لم يثبت التأسي في ذلك الفعل

لم يتحقق التعارض وعمل اكثر الامة بخلاف مدلول الخبر لا يوجب رده لانهم بعض الامة
فلا يكون قولهم بمجرده حجة نعم ذلك معدود من المرجحات لمعارضه بمعنى انه لو كان
هناك خبر واحد دال على ما عمل عليه الاكثر يرجح على الاول لان عدول الاكثر عن ذلك
الخبر وعملهم بمقتضى منافيه لا يكون غالبا الا لاطلاعهم على ما يوجب ذلك من المرجحات
اما لو كان مذهب الراوي منافيا لروايته فالحق انه لا يقدح فيها لاحتمال استناد
مذهبه الى ما ظنه دليلا ليس به دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان
خبر الواحد مقتضيا للعلم بشيء فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه ولم يسمعه
وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون عم
قاله واقتصر على اسماع احاد الناس واقتصر غيرهم على الدليل القطعي الدال عليه وان
لم يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء
قضى عملا اولا لانه لما لم يفد العلم لغير سامعيه مع تضمنه تكليف الجميع به لزم
تكليف ما لا يطاق اما لو كان التكليف به مقصورا على سامعيه لم يقدح ذلك فيه
لافادة قوله عم اياهم العلم ولو اقتضى العمل خاصة قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود
في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة غسل اليدين عند القيام من النوم
خلافا للحنفية لان ادلة وجوب العمل بخبر الواحد عامة فيما عم به البلوى وغيره والاجماع
الصحابة على العمل فيما يعم به البلوى لرجوعهم الى خبر عايشة في التقاء الختانين
وخبر عمل ابو بكر على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لها لم اجد
لك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة ان رسول الله صم اطعمها السدس ورجوعهم
في احكام البيع والرهاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر اخبار الاحاد وقبول
الحنفية اخبار الاحاد فيها مناقض مذهبهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول
صم ولاوجب نقله على جهة التواتر حذرا من ان لا يصل الى من تكلف به فلا يكون قادرا
على العمل به ولو فعلهم ذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كذبه والجواب
المنع من وجوب اشاعة الرسول عم اياه وانما يلزم ذلك ان لو تضمن العلم او ايجاب العمل به على

كل حال

على كل حال اما اذا لم يتضمن على ما وكان ايجابه مشروطا ببلوغه بر البلوى فان تجويز وصول
الحكم الى المكلف به قائم مع ان ذلك جايز عنده وغيره قادح في الخبر فان اعتذر بان التكليف
هنا مشروط بان يبلغ المكلف ذلك قلنا وكذا نقول فيما يعم به البلوى قال البحث
السابع في كيفية الرواية اعلى المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله صم يقول او
اخبرني او حدثني او شافهني ثم قال رسول الله صم كذا ثم امر النبي صم بكذا او نهى
عن كذا ثم امرنا بكذا او نهينا ثم من السنة كذا ثم عن النبي صم ثم كنا نفعل كذا واعلى
المراتب في غيره حدثني فلان او اخبرني او سمعته ان قصد اجمالا او تفصيلا والا
سمعته دون الاولين ثم ان يقال للراوي هل سمعت الحديث عن فلان فيقول
نعم او يقول بعد القراءة عليه الامر كما قرئ علي فيجوز حدثني واخبرني او سمعته ثم ان
يكتب الى غيره بانى سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل به مع ظنه انه خطه
فيقول اخبرني دون سمعته او حدثني ثم ان يقال له هل سمعت هذا فيشير براسه
نعم فيجب العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرني ولا سمعته ثم ان يقرأ عليه حدثك فلان
فيسكت مع ظن ان السكوت للتصديق فالاولى العمل ح واختلفوا في منع المتكلمين
من الرواية وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم والسكوت هنا افاد العلم
بان المسموع كلام الرسول عم ثم المناولة بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول
قد سمعت ما فيه فانه يكون محدثا وبالجزء وان لم يقل لغيره اروه عني ولو قال احدث
عني ما فيه ولم يقل اني سمعت لم يكن محدثا وانما اجاز له التحديث وليس له ان يحدث
به عنه فانه يكون كاذبا ثم الاجازة وهو ان يقول الشيخ لغيره اجزت لك ان تروي عني ما صح
عندك من احاديثي وهذا وان اقتضى ظاهره الكذب لانه اباح له ان يحدث
عنه بما لم يحدثه لكونه في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني
اقول لما ذكر الامور الراجعة الى متن الرواية شرع في ذكر ما يرجع الى لفظها
واعلم ان الراوي عن النبي صم قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد من الصحابي من راى
النبي صم وصحبته ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب او لا وسواء

الى المكلف فلا يخلو اما ان يكون الاشتراط بلزوم علم فعله
من تكليف بغير المقدور ح انه معارض بالاجماع

رويا عنه اولا لانه ماخوذ من الصحبة المشترك بين طويل المدة وقصيرها وبين من روى
عنه وبين من لم يرو ويقبوله القسمة الى الاقسام ولانه لو حلف لا يصحب فلانا يحنث
بمصاحبته لحظة واحدة ولصدق نفيها بسلب القيود المذكورة وقال قوم انما يطلق
الصحابي على من راى النبي صم اذا اختص به اختصاص المصحوب وطالت مدته وان
لم يرو عنه وشرط اخرون في صدقه اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب الفاظ
الصحابي في الرواية سبع الاولى وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول الله صم يقول
او اخبرني او حدثني او شافهني الثانية ان يقول قال رسول الله صم كذا وكذا وانما كانت
هذه اخفض من الاولى لانه في الاول تصريحا بانه روى عن النبي صم بلا واسطة وفي
الثانية يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله صم اعتمادا على نقل عليه
عنه لكنه اذا صدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا في سماعه من الرسول عم ويكون حجة
عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر الحكم بذلك لتردده بين سماعه من الرسول ومن غيره
ويتقوى بسماعه من غيره فمن قال بعدالة كل واحد من الصحابة فيحمل حكمه حكم ما لو سمعه
من الرسول عم وفيه نظر لجواز رواية الصحابي اخبارا مرسلة عن صحابي ومن اجرى
الصحابة مجرى غيرهم في احتمال العدالة وعدمها يجعل حكمه حكم المرسل الثالثة ان يقول
م النبي صم امر بكذا او نهى عن كذا وانما كانت هي ادون من الثانية لان فيها مع احتمال
الوسط احتمالا اخر وهو توهم ما ليس بامر ولا نهي امرا ونهيا لاختلاف الناس في صيغ
الامر والنهي وشرايطهما ولهذا اختلفوا في حجيته والاكثرون على انه حجة لان الظاهر
من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا بتيقن مراد الرسول صم من لفظه
بجواز اكتفائه بظن ذلك فانه قيل بهذه الصيغة حجة فلو اطلقها الراوي مع تجويز خلاف
ذلك كان ايجابا على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته فلنا ههنا دور
لانه لا يمكننا العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمرادات الرسول صم الا اذا
علمنا انه حجة وانما اثبتنا كونه حجة بذلك فيدور وايضا فقوله امر الرسول بكذا ليس فيه
ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم وهل امر بذلك الفعل دايما او غير دايم فلا يكون

بحجة

بحجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله صم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وانه يجري
مجراه الرابعة ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب كذا او ابيح او حرم وهذه ادون
من الثالثة لان كلما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمالا اخر
وهو كون الامر والناهي والموجب والمبيح والمحرم غير الرسول صم وهذه كحجة قال الشافعي
نعم لا يفيد ان الامر والناهي هو الرسول صم ظاهرا فان من التزم طاعة رئيس وقال امرنا
بكذا او نهينا عن كذا فهم امر ذلك الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب
حمله على الشارع دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لانه ظاهر للكل فلا يستفاد من قول الصحابي
ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وفيه نظر لان امر الله تعالى انما
يكون مستفادا من خطاب يتقوم لانه على الامر في بحث وتامل فلا ولا يلزم من كون
الامر مجموع الامة الذين يعتبر قولهم في الاجماع كونه امرا لنفسه لاحتمال كونه عاما
لا يعتبر قوله في الاجماع ويمنع انحصار الصحابي في تعليمنا الشرع الخامسة ان يقول من السنة
كذا وهي اخفض من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول صم فان السنة لغة
الطريقة من غير تخصيص بشخص دون غيره ولقوله صم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من
عمل بها الى يوم القيامة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست حجة والاكثر على
انها حجة للوجهين المتقدم ذكرهما في الرابعة وما ذكره وان كان محتملا وموافقا
للوضع اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول صم بالقرينة والعرف
الطاري السادسة ان يقول عن النبي صم كذا قال قوم انه حجة لان الاظهر انما سمعه منه
واخرون جوزوا ان يكون فيه واسطة وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابعة
ان يقول كنا نفعل كذا وهو بمجرده ليس حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد بذلك ان
تعلمنا شرعا او ح يكون ذلك محمولا على انهم كانوا يفعلون ذلك في عهده صم مع علمه بذلك وتقريرهم
صم ولا يخفى كون هذه الصيغة فما يقدمها واما غير الصحابي فمراتب الفاظ روايته سبع ايضا
الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او سمعت فلانا فان السامع يلزمه العمل
بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي كذلك الا ان يقول المروي عنه تكلم بذلك وقصد اسماعه اياه خاصة

او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن له
ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول
سمعت يحدث عن فلان كذا الثانية ان يقول الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث
من فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من قرءة الحديث عليه الامر كما قرئ علي وهنا
يلزم السامع العمل بالجزو له ان يقال حدثني واخبرني وسمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في
الشهادة على البيع بين قول البايع بعت وبين ان يقرء عليه كتابا بالبيع فيقول الامر كما قرئ
على الثالثة ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه
اذا علم انه كتابه وانه كتب ما فيه عن قصد وتفطن ولو غلب على ظنه ذلك جاز ايضا لان
النبي ص كان يبعث الكتب الى البلاد النائية عنه وكذا الايمة ع ولا يجوز للمكتوب اليه
ان يقول سمعته ولا حدثني ولا يجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا بامر
من الامور يجوز ان يقال لغيره اخبرني فلان بكذا الرابعة ان يقول له هل سمعت هذا
الخبر فيشير باصبعه او براسه او باشارة دالة على معنى نعم فالاشارة هنا كالعبارة في وجوب
العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان
قلت كيف جاز في صورة المكاتبة ان يقول اخبرني ولم يجز هنا مع انه يتطرق من الاحتمالات
في الكتابة ما لا يتطرق الى الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب
والكتابة موضوعة للالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس كذلك الاشارة لانها
لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى الخامسة ان يقرء عليه حدثك فلان كذا فلا ينكره ولا يقر بعبارة
ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه والا
لكان ينكره لزم السامع العمل به لحصول الظن بانه قول الرسول ع والعمل بالظن واجب وهل
يتسلط بذلك على الرواية عنه قال عامة الفقهاء نعم وانكره المتكلمون وقال بعض المحدثين
ليس له ان يقول اخبرني ويطلق بل يقيده بقوله قرءة عليه لان الاطلاق يؤذن بنطق الشيخ
والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا لو قال الراوي بعد ان قرء الحديث على الشيخ ارويه عنك
فيقول نعم احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد ان يروي علم

بان الكلام

بان الكلام المسموع من النبي صم فيجب ان يكون اخبارا لتحقق المعنى فيه والمراد بالعلم ما هو اعم
من مخصوصه بحيث يندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا على وضع الفاظ مخصوصة
لمعاني مخصوصة اما بان ينقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها او بان استعملوها في تلك المعاني
على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز ولفظ اخبرني وحدثني من هذا الباب فان السكوت المذكور
لما شابه الاخبار في افادة الظن والمتابعة اخذ وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا
ثم استعمله المحدثون عليه احتج المتكلمون بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني او حدثني
يكون كذبا وجوابه معلوم مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اراد بالاخبار والحديث حقيقة
اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا السادسة المناولة وهو ان يشير الشيخ
الى كتاب يعرف ما فيه فيقول سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محدثا وانما اجاز التحدث
فليس ان يحدث به عنه لانه يكون حينئذ كاذبا واذا سمع نسخة من كتاب مشهور فليس ان يشير
الى غيرها من نسخه ويقول سمعت هذا الا ان في النسخ تفاوتا واختلافا اللهم الا ان يعلم انهما
متفقان لا تفاوت بينهما في شيء السابعة الاجازة وهو ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك
ان تروي ما صح عندي من احاديثي فظاهره يقتضي ان الشيخ اباح له التحدث عنه بما لم يحدثه
به وذلك اباحة الكذب الا انه يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعت فاروه عني

قال البحث الثامن في المرسل الاقوى عندي عدم قبوله لان الشرط وهو
عدالة الاصل وغيره معلوم اذ الرواية عنه ليست تعديلا احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور
المعتزلة بان الفرع لا يجوز ان يخبر عن الرسول صم الا وله الاخبار عنه ع وانما يكون له ذلك
اذا ظن العدالة ولان علة التثبت منتفية فيجب القبول ولان المسند جاز ان يكون مرسلا
لان قول الراوي عن فلان جاز ان يخبر به عنه فلا يقبل الا ان يستفصل والجواب ليس حمل
اخبار الراوي عن الرسول صم على ظن انه قال اولى من حمله على انه سمعه انه قال وانما يعلم انتفاء
علة التثبت اذا علمت العدالة وقول الراوي الصاحب عن فلان يقتضي ظاهرا بالرواية
عنه بغير واسطة ولو اسنده غيره قبل اجماعا ولو اوصل الحديث الى النبي صم ووافقه غيره فهو متصل

قال اكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير النبي ص

(margin notes: تثبته؛ النبي ص)

قال رسول الله صلعم كذا وهو قول ابو حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير
المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم
قبوله وشرط الشافعي في قبول احد الامور سبعة كون الراوي صحابيا او مسنده مرسلة
مرة اخرى او يسنده غير مرسله او مرسلا غيره ويكون رجال احدهما غير رجال الآخر او بعض قول
صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة لما نص الا عن عدل يسوغ
بقول جزم قال اقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه المثابة ومن
هذه حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت كثبوتها بالمتصل
ووافقه على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار المص المنع من كونه حجة ما لم
يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية واحتج على ذلك بان عدالة الاصل
اعني الواسطة بينه وبين الرسول عم مجهولة لنا ومتى كان كذلك لم يقبل روايته اما
الاول فلان عينه غير معلومة لنا فصفته اعني عدالة اولى بان لا يكون معلومة لنا ولا
ما لم يعلم من صفاته المرعية الفرع عنه وليست تعتبر الا اذا العدل قد يروي عن العدل وغيره
وغمز لو سئل عليهم عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله مطلقا اي من غير تعيينه لم يعمل
عند الجواز خفاء حاله عنه وعدم معرفته بفسق لو عينه لعرفنا فسقه واما الثاني فلما
تقدم في عدم قبول رواية المجهول حاله من كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج
ابو حنيفة ونحوه بوجوه الاول ان العدل لا يجوز ان يقال يقول قال رسول الله صلعم
الا وله ذلك وانما يكون له ذلك اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول صلعم قال اذ لو ظن عدم قول النبي
صلعم ذلك او شك فيه لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين ومع يكون
اطلاق هذا القول مستلزما ظنه او علمه عدالة الواسطة فيكون تعديلا له الثاني ان
علة التثبت الفسق لما تقدم الثالث لو لم يقبل المرسل لم يقبل ما يحكونه مرسلا وكان
اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة او بواسطة ذكرها وذلك
يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص عن انتفاء الواسطة على عدالتها وهو باطل
اتفاقا والجواب عن الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله صلعم فهذا في الصيغة المقتضية [illegible]

يكون القول

يكون القول المذكور قول الرسول عم فالجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة
الراوي سواء كان عن عدل او عن غيره نوجب صرف اللفظ عن ظاهره باضمار ما يريد المفسدة المذكورة
وليس اضمار ما ظن بحيث يصير تعديلا للكلام اظن انه قال اولى من اضمار سمعت انه قال او معلوم
انه لو صرح بذلك بكونه سمع انه قال رسول الله صلعم لم يكن تعديلا وفاقا وكذا اذا لم يصرح وفيه
نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان
المراد سمعت انه قال لجاز ان يجزم بما يعلم انتفاؤه عن الرسول عم اذا سمع الاخبار به عنه و[illegible]
لا نم انه على تقدير اضمار اظن يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز
العمل به اجماعا وعن الثاني ان انتفاء التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها
التي هي العدالة فما لم يكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء التثبت معلوما ومنع
من كونها نفي ظاهرا واصالة بقاءها على العدم معارض باصالة عدم امتثاله ما توجه عليه
من اوامر الشارع ونواهيه وعن الثالث ان الراوي اذا كان مصاحبا لمن روى عنه
غلبت على الظن انه سمعه من غير واسطة ولو لم يعلم صحبته له لم يقبل روايته لتردده
بين كونه مسندا او مرسلا من غير ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل الاولى اذا ارسل الحديث
واسنده عدل غيره قبل وفاقا اما عند من يقبل المرسل فظ واما عندنا فلان المقتضي لقبوله
وهو اسناد العدل موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا الارسال الاخر وهو غير صالح للمانعية
لجواز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا ونسي شيخه بعينه وان كان يعلم في الجملة عدالته
وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه الثانية اذا وصل الراوي الحديث
بالنبي صلعم مرة ووقفه غيره على الصحابي فهو متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي صلعم
تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل منهما بحيث سمعه او سمعه يرويه
عن النبي صلعم فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبوت موجب الاتصال معلوم
والمانع معدوم الثالثة اذا وصله بالنبي صلعم تارة ووقفه هو على الصحابي اخرى كان
متصلا لما تقدم اما لو ارسله ووقفه على الصحابي مدة طويلة ثم اسنده او وصله بالنبي صلعم
بعد تلك المدة كان قادحا في اتصاله فان نسيانه طول تلك المدة بعيد اللهم الا ان يكون له كتاب

يرجع اليه فيذكرها نسيه فلا يكون قادحاً في ايصاله قال البحث التاسع يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يقصر لفظ الراوي عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان والمساواة في الجلاء لان الصحابة لم يكتبوا الفاظ النبي صم ولم يكرروها فيمتنع اقتصارهم على المعنى ولانه يجوز التعبير بالعجمية للاقبا العربية اولى احتج ابن سيرين بقوله عم رحم الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه ليستنبط منه من اللفظ ما لا يستفيده الفقيه ولانه مع تطاول الازمنة وكثرة الطبقات وربما استحال المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع والاستحالة انما يلزم لو قصر المعنى والتقدير خلافه اقول اختلفوا في جواز نقل الحديث بغير لفظ الرسول عم بما يدل على معناه فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري لكن بشروط احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان يساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يعلمون البشر فلا يجوز تغييرهما ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين احدهما انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن الرسول عم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا كانوا يكررون عليها بحيث يجري مخفوضة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان بقاء تلك الالفاظ التي خاطبهم الرسول عم بها على اذهانهم بحيث لا يشذ منها شيء متوقف فعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون لفظه وثانيها ان الشرع جوّز للعجم بلسانهم وقاموا واذا جاز ابدالها بالفاظ عربية او لغة فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها العربية اقل مما بينها وبين ترجمتها العجمية وفيه نظر للمنع من الاولوية وذلك لان الترجمة العربية يقتضي اعتقاد سامعها انها من الفاظ النبي صم وهو جهل بخلاف الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فلقوله عم رحم الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه لان الافقه قد يتفطن بفضل فهمه من

فوائد

فوائد اللفظ الى ما لا يتفطن الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عم بلفظ نفسه لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ آخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ الرسول عليه السلام يستلزم اولوية جواز تبديل لفظ الراوي قطعاً واذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن لفظة او عن تركيب فاختل معناه وكذا الآخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة الفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن الاول ان من ادى تمام المعنى الكلام الذي سمعه يصدق انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه وهكذا الشاهد والمترجم يوصف كل منهما بانه مؤد كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثاني ان استحالة المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمقدر خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتهما في الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط يمتنع ما ذكروه من المفسدة واعلم ان قوله في الشرط الثاني والنقصان عطف على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم قصوره عن المعنى يتضمن ذلك قال اذا انفرد احدى الروايتين بزيادة فان تعدد المجلس قبلت لامكان ذكر النبي عم لها مرة واسقاطها اخرى وان اتحد فان كان الثاني عدداً يمتنع ذهولهم عنها لم تقبل وكذا ان كان اضبط وان تساويا قبلت ان لم يغير الاعراب فان التحقيق ما ظهر من توهم السامع لا يسمع الا ان يقول الثاني اني انتظرته بعد المتن فلم يأت بها فالترجيح وكذا ان غيرت الاعراب اقول اذا روى اثنان وجماعة خبراً وانفرد احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه سواء كانت في افعاله كما لو روى بعضهم انه عم دخل البيت وروى آخر انه دخل البيت وصلى فيه او في اقواله كما لو روى واحد انه سئل عن ماء البحر فقال عم هو الطهور ماؤه وقال الآخر انه هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه من الجائز ان يدخل عليه السلام تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه ويجمل الآخر نقل الصلوة وكذا يجوز ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن ماء البحر هو الطهور ماؤه

ويقتصر على ذلك وفي مجلس آخر هو الطهور ماؤه الحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة
وهو عدالة الراوي موجود له والمعارض له مفقود اذ ليس الا سكوت الآخر عن الزيادة وذلك
غير موجب لنفيها لما قلناه وان اتحد المجلس فان كان تاركوا الزيادة عددا لا يجوز ذهولهم
عما يضبطه الواحد لم يقبل الزيادة وحملت رواية راويها على سهوه وانه قد سمعها من
غير الرسول عليه السلم وتوهم انه سمعها منه وكذا لو كان تارك الزيادة اشد ضبطا من راويها
هذا ان نفوا الزيادة والا فالاقوى قبولها لوجود المقتضي السالم عن المعارضة لكن الناسي
وان لم يكونوا كذلك قبلت ان لم تغير الاعراب الى ما ذكرنا ولان سهو الانسان عما سمعه اظهر
من توهمه فيما لا يسمعه انه سمعه الا ان يقول الناقل اني اسقطتها بعد تلفظ بالمتن اعني
الاصل المزيد عليه فلم يات بغيره فح يتحقق التعارض ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ادوا
عن كل حر او عبد صاعا من بر وقال الآخر ادوا عن كل حر او عبد نصف صاع من بر فالحق
عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احدى الصيغتين مغايرة للاخرى ويجب
الترجيح والعمل بالراجح منهما قال المقصد العاشر في القياس وفيه فصول
الاول في مقدماته وفيه مباحث الاول في ماهيته وهو تعدية الحكم
المتخذ من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم
لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنه اقول لما فرغ
من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع
وما يتعلق بذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام
الشرعية عند الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسياتي ذكر احتجاج
اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرائطه او احكامه
اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست
الثوب بالذراع اي قدرتهما بها واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه فقال
المص انه عبارة عن تعدية الحكم المتخذ من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما و
التعدية لغة المجاوزة من الشيء الى غيره يقال عدا بيته فتعدى اي تجاوزه والمراد

بالاتحاد الاتحاد

١٩٧

بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم
الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة وفي هذا التعريف نظر
لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة فبالقياس بالفاسد ولان تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة عنه فلا يجوز اخذها في حده قال
قلت تعريف الشيء بما يغايره جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب فيه الماء قلت مسلم لكن انما يكون
حدا لا رسما وايضا فتعريف ذي الغاية بها انما يكون بان يشتق منها ما يحمل على ذي الغاية
كما في المثال المذكور لا بان يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف القياس تعدية الحكم
الا ترى انه لا يقال الكوز شرب الماء وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف
كل منهما الا بعد معرفة ما يضاف اليه وليس في التعريف ما يدل على ذلك ولو اضيفا او احدهما
الى القياس دار ولان الالفاظ اظهر في ان العلة للمتعدي بنفسه وليس فيه اشعار بانها علة
الحكم ولان تقييد الحكم بالاتحاد زائد مع ان فيه ايهاما لانه يقع على وجوه الاتحاد باسرها فيجب
التعرض في الحد للمقصود منها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على
معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما
وذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ
الشيء لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه
بالموجود من حيث ان وصف احدهما بكونه اصلا والآخر بكونه فرعا قد يظن انها صفة
وجودية وذلك ملزوم لكون الموصوف بها موجودا وان كان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ
المعلوم اجمع وامنع وابعد عن الوهم الفاسد وانما قال حمل معلوم على معلوم لان المقايسة
امر نسبي لا يعقل الا بين الشيئين ولولا انه لولاه لكان اثبات الحكم او نفيه في الفرع
غير مستفاد من القياس بل بمجرد الحكم والتشهي وذلك ممتنع وانما قال في اثبات حكم لهما
او نفيه عنهما فلان المراد بحمل احد المعلومين على الآخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل
المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما
لان القياس انما يتم بالجامع بين الاصل والفرع والا لكان حمل فرع على الاصل من غير دليل وهو باطل

وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما فلان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون حكما شرعيا
كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما
لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيه عنهما فلان الجامع قد يكون نفيا
كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل غير طاهر
فلا تصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة فكما لو قال في الصبي غير عاقل
فلا تكليف كالمجنون والضمير في قوله لهما او عنهما عائد الى الاصل والفرع وفي بينهما
عائد الى الحكم والصفة وفي قوله عنهما ايضا عائد الى الاصل والفرع والمقسم له قال
او نفيهما عنه فوجد الضمير والمذكور في المحصول والاحكام ضمير المثنى كما ذكرناه قال
واعترض بالتكرير في الحمل والاثبات ان اريد بهما معنى واحد والا فلا معنى للحمل بان
اثبات الحكم لهما ليس بالقياس فان الحكم في الاصل بدليل اخر لان القياس فرعه
ولان القياس اعم منه لان الصفة قد يثبت بالقياس كما يقال الله عالم فله علم كما للشاهد
فلا يعرف باثبات الحكم خاصة ولان اثبات الصفة او الحكم او نفيهما اقسام الجامع فلا
يذكر في التحديد وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في
علة الحكم عند المجتهد اقول اعترض على تعريف القاضي ابي بكر من وجوه الاول
ان المراد من حمل احد المعلومين على الاخر ان كان اثبات احدهما للاخر كان قوله بعد
ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا من غير فائدة فان كان معنى اخر فلا بد من بيانه
وبتعذر ظهوره لا يجوز ذكره في تحديد القياس لان الماهية تتم من دونه
فيكون خارجا عنه فلا يجوز ذكره في الحد الثاني قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل
والفرع ثابت بالقياس وهو باطل فان القياس متفرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع على
القياس دار الثالث انه غير جامع لان القياس كما يثبت به الحكم ونفيه كذا يثبت به
الصفة كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد اذ القياس اعم من الشرعي
والعقلي وح لا يكون الحد منعكسا فان اعتذر بالصفة بنزاع في الحكم قلنا فقوله بامر جامع
بينهما من حكم او صفة يكون تكرارا من غير فائدة لان الصفة في الاصل والفرع اما كونه تارة حكما

وتارة صفة

وتارة صفة وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فتلك اقسامه واقسام الجامع غير معتبرة في القياس
بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع اذ ماهيته عبارة كل واحد منها عن باقيها
خارج عن ماهية الجامع لتحققه من دونها فلا يذكر في تحديده والا لوجب ذكر اقسام
الحكم من تحريم او وجوب او اباحة او غير ذلك الخامس كلمة او موضوعة للابهام والتخيير
وهو ينافي التحديد المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين البصري انه تحصيل
حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض على نفسه بانتقاضه
عكسا بقياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لانه عبارة عن
تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف
في نفس الامر لم يكن شرطا له بنذره الاعتكاف صائما قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن
شرطا له في نفس الامر لم يكن شرطا بنذره الاعتكاف مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع
هو الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو
كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة الحكم لان علة حكم الصلوة التي لاجلها لم يكن شرطا
للاعتكاف في نفس الامر هي كونها ليست شرطا له حال النذر وهي غير موجودة في الصوم
لانه شرط للاعتكاف حال النذر اجماعا فاجاب بان تسميتهم قياس العكس قياسا للمجاز
واعترض عليه ايضا بان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله وبان تحصيل حكم
الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس فلا يكون نفسه فلا يعرف به واجاب المصنف
في النهاية عن الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا للحكم الفرعي جاز اطلاق الوحدة عليهما وعن
الثاني ان الشيء قد يعرف بغايته كما يقال الكوز آلة يشرب بها الماء والكرسي ما يجلس عليه
وفيه نظر اما الاول فلان هذا الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه
في التعريفات على انه لم يات بلفظ الوحدة وانما اضاف الحكم الى الاصل وحصوله في الفرع
واما الثاني فلا نعلم الكلام في تعريفه طاب ثراه وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس
الفاسد قال البحث الثاني في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم
الاصل فعند الفقهاء محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم

وهما ضعيفان لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو انتفى
التحريم عنه لم يكن القياس عليه ولو علمنا تحريم الخمر بالضرورة امكن القياس عليه وان لم يكن هناك
نص فبقي الاصل اما حكم محل الوفاق او علته فالحكم اصل في محل الوفاق فرع في المتنازع فيه
والعلة بالخلاف وتسمية الاصل في المتنازع اصلا اولى من تسمية الحكم في المتفق اصلا لان
العلة مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم
المتنازع وهو الاولى لان الاول ليس متفرعا على الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل
على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل الحكم فيه
الذي هو اصل القياس فهو اصل القياس ومحل الخلاف اصل الحكم فيه الذي هو فرع القياس
فهو اصل فرع والبحث هنا على مصطلح الفقهاء **اقول** لما كان القياس عبارة عن
تعدية الحكم من الاصل اعني المقيس عليه الى الفرع اعني المقيس لاجل اشتراكهما في علة ذلك
الحكم في الفرع كان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فاعلم
انا اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطلوب
اثباته في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم او علته
اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الى الاول
والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما فخر الدين الرازي في المحصول والمعالم اما قول الفقهاء
فلان اصل الشيء ما تفرع عليه غيره وكان ينبغي ان يقول ما تفرع عليه غيره الشيء ونفس الحكم
المطلوب اثباته في النبيذ اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم ينص الشارع
على تحريم الخمر لم يكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر امكن حرمة تفريع
حرمة النبيذ عليه وينبغي تقييده ذلك الغير باشتراك النبيذ في علة تحريمه ولما ظهر لهما
انعكاس كل واحد من ماهية الخمر وتحريم النبيذ عن الآخر استحال ان يكون تحريم النبيذ
متفرعا على ماهية الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا بهذا الوجه وذلك لانا لو علمنا
بتحريم الخمر ضرورة او بدليل عقلي امكننا ان نفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه
في علة التحريم ولو قدرنا ان النص ورد على تحريم الخمر بخصوصه بل على امر شامل له وللنبيذ لم

لكن تنوع

كلام مسطور فيه اذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم الاصل
هو محل الوفاق وفرع في محل الخلاف واما علته صحة

لكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسيا لا يكون النص اصلا للقياس ولما ظهر
فساد هذين القسمين تعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال
المذكور او علة ذلك الحكم فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف وفرع في محل الوفاق **اما الاول**
فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب ذلك الحكم وقد نعلم الحكم ولا نطلب علته اصلا
فقد توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وذلك دون
بكون العلة فرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة لا يوجب استغنائه عن نفس
العلة وكونه اصلا لها **واما الثاني** فلانا ما لم نعلم تحقق علة الحكم في المتنازع لا يمكننا ان نحكم
بثبوت ذلك الحكم فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكننا الحكم بتحقق العلتين دون تحقق الحكم
فيه فقد توقف ثبوت الحكم منه على ثبوت العلة من غير عكس وذلك دال على تفريع الحكم
على العلة في محل النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى
من تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان علة الحكم مؤثرة فيه والمؤثر في الشيء اصلا
له لا يتنازع عليه وليس المحل مؤثرا في الحكم ولان تعلق المؤثر باثره اقوى من تعلق المحل بالحال
لان المؤثر موجب له لا المحل بموجب للحال لاستحالة كون القابل فاعلا اذا تقرر هذا
فاعلم ان لكل من قولي المتكلمين والفقهاء وجها **اما الاول** فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل
في محل الوفاق اصل للحكم في محل الخلاف المطلوب اثباته واصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح
اطلاق الاصل عليه وهو قول المتكلمين **واما الثاني** فلان الحكم الذي هو الاصل يحتاج
الى محل وكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز تسمية اصل وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما
الاول فللمنع من كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فظ لانه مبين للحكم ومظهر
والمبين للشيء لا يجب كونه اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم نفس الحكم
لانه عندهم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا لنفسه
واما كون المقيس عليه محلا للحكم فغير مجاز عندهم كذلك **واما الفرع** فعند الفقهاء عبارة عن محل
الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند آخرين نفس الحكم المطلوب اثباته في محل
الخلاف كتحريم النبيذ في المثال المذكور لان النفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم الخمر انما المتفرع عليه

بتحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل
الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل القياس لانه للحكم الحاصل فيه الذي هو اصل القياس
واصل اصل الشيء يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فهو اصل للحكم الذي يطلب اثباته وهو
فرع القياس فكان اصل فرع القياس واصل الفرع لا يجب كونه فرعا وقد عرفت ما في ذلك اذا
عرفت هذا فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الآتية انما هي مصطلحات الفقهاء
من ان الاصل محل الحكم المتفق عليه كالخمر والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة
فهو عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال المذكور وهو قد يكون
باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه وسياتي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى واما الحكم فهو
المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة
التي هي الواجب ومقابلاته او الثابتة بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما ان لم
نقل بالقياس في غيره كالعقليات واللغويات قال البحث الثالث في انه
هل هي حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا
وقال ابو الحسين البصري ان العقل دال على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني والاقوى
عندي ان العلة ان كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس
التحريم الضرب على تحريم التافيف واما غيرهما فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا وقوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة
قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ولاجماع اهل البيت عم فان
المعلوم من قول الباقر والصادق عم انكاره ولان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات
وتوافق المختلفات كايجاب صوم آخر رمضان وتحريم صوم اول شوال وايجاب الوضوء
من البول والنوم ولان اكثر الصحابة منعوا منه قال علي عم من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم
فليقل في الجد برايه ولو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح وانكاره لتكمله
به متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب برايي وقال عمر

اياكم واصحاب

عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس لعلكم يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس
رؤسا جهالا يقيسون برايهم ولا ينكر عليهم احد اقول اختلف في التعبد بالقياس
علا على طرفين بواسطة فاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة
والنظام واكثر المعتزلة ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم من عم الحكم بالاستحالة
في كل الشرائع وجوزه اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين من الامامية
السيد المرتضى رح واختلف مجوزوه في وقوعه فذهب اليه الجمهور مطلقا والقاساني
والنهرواني في صورتين احديهما اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها بصريح اللفظ
او بايماء وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من اصله
كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما في غيرهما فلا لوجود ما يمنع من ذلك سمعا وهو
اختيار المص ومنع منه السيد المرتضى وجماعة مطلقا العلم بما يدل على وجوده عقلا
وشرعا وآخرون لوجود دلالة عدمه سمعا والحق ما اختاره المص لنا على المقام الاول وهو
الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل اذا لم يعتبر سمعا حكم عقله لا يمتنع عنده ان يقول حرمت
شرب الخمر ومتى غلب على ظنكم انه علة لتحريم الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة
والبغضاء فقيسوا عليه ما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ وغيره وقال ذلك لتلقيه القول
بالقبول ولاستحسنه كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا وعلى
الثاني وهو انه ممتنع سمعا في غير الصورتين المذكورتين وجوه الاول قوله تعالى وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله تعالى بما لا يعلم فيكون منهيا عنه
الثاني قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس قول على الله كذلك فيكون
منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول عليه السلام المتمكن من اخذ الاحكام من
الوحي المفيد للقطع الثالث قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من
الحق شيئا والقياس ظني خرج ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النهي
الرابع قوله عم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم

فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وفيه نظر لاختصاص الذم فيه بالقياسين الموصوفين
بالصفة المذكورة والنقض ما بين الثلث الى التسع الخامس اجماع اجل البيت عليهم على
المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام
يمنع من القياس اما الاول فظاهر فان الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيرها
مع تساويها في الحقيقة فقال تعالى لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ وقال تعالى وَإِذْ
جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب
صوم اخر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء
مع اختلافهما واسقط الصوم والصلوة عن الحايض واوجب عليها قضاء الصوم دون
الصلوة مع كونها اعظم قدرًا منه وحرم النظر الى العجوز الشوهاء واباحه الى الجارية الحسناء
واما الثاني فلان مقتضى القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد الشامل
والفرق بين المختلفات فيه كما في قياس العكس السابع اجماع الصحابة على المنع من
القياس وذم العامل به متحقق فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي عن علي عليه السلام من قوله
من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه والجراثيم جمع جرثومة وهي جمعة من
تراب او طين يعلو الارض والتقحم التقدم والوقوع في اهوية يقال اقحم الانسان و
رميه بنفسه في اهوية او وهدة وقال عليه السلام لو كان الدين بالراي او يوخذ قياسًا لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكار العمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء
تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي
فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برايهم فضلوا
واضلوا عنه اياكم والمكالمة فقبلها المكالمة فقال العايشة وكتب الى شريح وهو قاض
من قبله اقض بما في كتاب الله تعالى فان جاءك بما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل
العلم فان لم تجد فلا عليك الا تنقض وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذون
الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا
مما حرم الله تعالى وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر في ذلك احد وكان اجماعا واما

الثاني

الثاني فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم قال احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا
وبخبر معاذ وبقوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت ارايت لو كان على ابيك دين والجواب ان
المراد بالاعتبار الاتعاظ لانه حقيقة فيه وسياق الاية يدل عليه وخبر معاذ نقل فان لم
تجد قال اجتهد برايي فقال لا ابعث الى ابعث اليك وعن الجبرين ان المراد التمثيل لا
القياس لانه عليه السلام ممنوع بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه عليه السلام بين العلة
فيهما مع انهما خبر واحد اقول لما بين ان القياس ليس حجة بالادلة المذكورة
شرع في ذكر ما عارض به الخصم وهو من وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وجه الاستدلال انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو حقيقة في
المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم السفينة التي هي اداة العبور
معبرا والعبرة الدمعة التي تعبر الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة
في العبور لم يكن حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه
عبور ومجاوزة من الحكم من الاصل الى الفرع فيكون مامورا به الثاني انه بعث معاذا
قاضيا الى اليمن وقال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فاقره النبي صلى الله عليه وآله على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسوله
لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الراي لا بد من رده الى الاصل والا لكان مرسلا والراي
المرسل غير معتبر فيكون هو القياس الثالث سال عمر عن النبي صلى الله عليه وآله عن قبلة الصايم فقال
ارايت اذا تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه شبه عليه السلام قبلة الصايم من غير انزال
بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الاخر وذلك قياس لان لم يرد به الكلام
دليل على ان الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول
الغاية المقصودة في الصورتين فوجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم المقصود واذا كان
ذلك قياسًا وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التاسي بالرسول عليه السلام واما ثانيا
فلان قوله عليه السلام ارايت خرج مخرج التقرير ولولا ان يكون حجة بذلك القياس مقررة
عندهم لما حسن ذلك اذ لا يحسن مخاطبة من لا يعتقد كون القياس حجة بذلك وقوله عليه السلام

للجارية الخثعمية لما قالت له سائلة يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا
زمنا لا يستطيع ان الحج ان حججت عنه اتنفعه ذلك لو كان علي ابيك دين اكان ينفعه
ذلك قالت نعم قال عم فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين الادمي في وجوب
القضاء وهو عين القياس والجواب عن الاول ان المراد بالاعتبار في الاية انما هو الاتعاظ
لانه حقيقة فيه بدليل قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وان لكم في الانعام لعبرة والاصل
في الاستعمال الحقيقة وليس حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل وبتقدير
الاشتراك يجب حمله على الاتعاظ لدلالة سياق الاية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المومنين فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة
والعرف وعدم المناسبة لكلام الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من عدم قرينة الدالة على الارادة
الاتعاظ ارادة القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الاتيان بفرد واحد من افراد
الاعتبار فيحمل على قياس منصوص العلة او كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل
كما هو للمذهب القاشاني والنهرواني وعن الثاني ان خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة
على ما تقدم سلمنا لكن قد روي انه لما قال معاذ اجتهد برايي قال له النبي بل ابعث
الي ابعث اليك ولا يمكن الجمع بينهما لورودهما في قضية واحدة سلمنا لكن لا نم انه اراد
القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص
الخفية او التمسك بالبراءة الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق القياس فيهما بل
انما ذكر ذلك للتمثيل لانه عم ممنوع من العمل بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى وان فيهما تنبيها على علة الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة كون
القياس المستنبط العلة حجة ولانه عم قال في الصورة الثانية فدين الله احق بالقضاء
وذلك تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من ثبوته في الاصل فهو من باب تحريم دلالة
التافيف على تحريم الضرب وكذلك في الصورة الاولى فان المضمضة والشرب بل هما امر واحد
لا بد منه فيهما مقدمة لهما وهو وضع الماء في الفم وليست القبلة والجماع متفقين فكانت
نسبة المضمضة الي الشرب اقرب من نسبة القبلة الي الجماع ولما لم يثبت لها حكم الشرب فبطل بالفطر

الاولى

الاولى ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع وهذه الدلالة يقول بها سواء قلنا انه قياس او لم
نقل سلمنا لكنهما منقولان بطريق الاحاد فلا يجوز اثبات حجية القياس الذي هو اصل من اصول
الاحكام لو صح بها **قال** اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم
يتعدي اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو بط ولا يمكن ان يكون العلة
ما نص عليه الشارع تخصيصا لمحل الوفاق والا لم تكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف
ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى **اقول** هذا اشارة الي مسئلتين وقع
الخلاف فيهما الاولى اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا في تعدية ذلك الحكم من محل الحكم المنصوص
الي غيره من المحال التي علم وجود تلك العلة فيها دون ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال
النظام نعم وهو مذهب احمد بن حنبل والقاشاني والنهرواني وابو بكر الرازي والكرخي والمنكر
الاستاد ابو اسحق الاسفرايني واكثر الشافعية والجعفران وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله
البصري انه كذلك ان كانت العلة المنصوصة علة للتحريم او كراهية واما اذا كانت علة لوجوب
او ندب لم يكف في تعدية الحكم الي غير محلها والمختار للمصنف الاول واحتج عليه بانه لو لم يتعد الحكم
من الاصل المنصوص على علة الي غيره من المحال التي وجدت فيها لزم وجود المقتضي اعني العلة
التامة مع انتفاء معلولها والتالي بط قطعا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لا يقال لم لا يجوز ان يكون
العلة الوصف المختص بمحل الوفاق كاسكار الخمر في قوله حرمت الخمر لاسكارها وح لا يلزم تعدية
الحكم الي غيره من المحال لامتناع حصول خصوصية اسكار الخمر لغيره لانا نقول ان ذلك خلاف المقدر اذا
التقدير ان الوصف المنصوص على كونه علة للحكم فعل تحقق في غير محل الوفاق والوصف المختص
بخصوصية محل الوفاق يستحيل حصوله في غيره وايضا فالنص ح لا يكون على العلة بل على جزئها
حسب وهو خلاف الفرض احتج المانعون بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة
يحتمل ان يكون الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون
اضافته الي الخمر معتبرة في العلة فلا يجوز القياس الا ما مر مغاير واذا كان هذا القول محتملا
لامرين على السواء لم يدل على احدهما بعينه لامتناع دلالة العام على الخاص والجواب ان التوقف
ساقط هذا القيد عن الاعتبارات فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لا تاكل

هذه الحشيشة لا لمفاسد منفية عن الكم حشيشة تكون سماً فيكون في الشرع كذلك والا
لزم النقض ولان علة الكم لابد وان كان يكون منشأ الحكمة وكون الاسكار قايما بالمحل امدخل
له في ذلك فيحصل ظن عدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة ولان ما ذكره قوله انما يرد
على هذه العبارة فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار اندفع الاحتمال المذكور الثانية تعدية الحكم
النافيف الى المذهب وغيره من انواع الاذى الزايد عن اذى النافيف متفق عليه بين
الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس ام لا فقال هو تحريم النافيف على تحريم
المذهب اما ان يكون بحسب اللغة وهو بط بالضرورة او بحسب العرف وهو بط لانه يلزم النقل
المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عدوه ان ينهى عن
الاستخفاف به عند امره بقتله والتالي بط قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس
وفيه نظر فان مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يتبادر فيه لم يلزم من
انتفايهما وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ الاعلى بفحواه وهي دلالة الا
التكلم احتج الاخرون بانه لو كان قياسا لما قال به ما نفى القياس والثاني بط اتفاقا المقدم
مثله والملازمة ظاهرة ولانه تعالى لو منع من العمل بالقياس لم ينتف دلالة تحريم النافيف
على تحريم المذهب وذلك موقوف بكونه بكل الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول
بان احدا لم يمنع من القياس التعيني مثل هذا وما جرى مجراه وانما منع بعض الناس
من القياس الظني وح يكون اللازم من القول به والمنع من القياس الظني ان يكون
نحو قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة قياسا يقينيا وعن الثاني
منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور بالقياس الظني اما القطعي فلا واعلم انه يفهم
من عبارة المص اختيار هذه الدلالة من القياس لانه قال وقياس المذهب على النافيف
وقال قبل هذا البحث عند اختياره كون هذا النوع ومنصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم
المذهب على تحريم النافيف وح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب ليس من باب القياس
المختلف فيه قال الفصل الثاني في طرق العلة وفيه مباحث الاول لا نثبت
ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان لا يكون الحكم في الاصل والفرع اقوى وثانيهما

ان ينص

ان ينص الشارع على العلة الحض طريق التعليل في النص واثبت القايسون طرقا
اخرى لكن تذكرها ونبين ضعفها ان شاء الله تعالى والنص اما ان يكون قطعيا
في دلالته على التعليل مثل لعلة او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب او من اجل
كذا او يزداد قوة التعليل مع الاحتمال مثل لعلة كذا واما بالايماء كما اذا وقع جوابا عن السؤال
كما لو قيل يا رسول الله افطرت فيقول عم عليك الكفارة فانه يفيد ظن وجوب الكفارة
بالافطار وكما اذا ذكر وصفا لو لم يكن موثرا لم يكن له فايدة كما روي انه امتنع من الدخول
على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على بيت فلان وعندهم هرة فقال عم انها ليست
بنجسة انها من الطوافين عليكم او الطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر
في الطهارة لم يكن لذكره فايدة وكتنبيهه على وصف الشيء المسؤل عنه كقوله عليه السلام
ينقص اذا جف قيل نعم فقال عم فلا اذن كتنبيهه على حكم ما يشبه المسؤل عنه في
على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله ارايت اذا تمضمضت بماء ثم
مججته نبه بهذا على عدم فساد الصوم بالمضمضة والقبلة لانتفاء حصول المطلوب منهما
وكالفرق بوصف صالح للتعليل كقوله القاتل لا يرث الفارق بينه وبين الاولاد كقوله
اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم مع نفيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فانه يدل على
اختلاف الجنس علة في الجواز وكنهيه عما يوجب الواجب واعلم ان الايماء يدل على
العلية وان لم يكن مناسبا لاستقباح الحكم الجاهل واستخف العالم اقول لما اختار
المص كون القياس ليس حجة في الشرع الا في الصورتين احديهما كان الفرع اولى
بالحكم من الاصل كقياس تحريم المذهب على تحريم النافيف وثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل
منصوصا عليها من الشارع الحض طريق التعليل عنده في نص واما الذين قالوا بحجية
القياس مطلقا فاثبتوا علية الوصف للحكم بطرق اخرى وذكرها المص وبين ضعفها اما
النص فالمراد هنا ما كانت دلالته على علة الحكم ظاهرة اي لا حجة سواء كانت قطعية
او محتملة اما القاطعة فما كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت الشيء الفلاني لعلة
كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او لاجل كذا فان كل واحد من هذه الالفاظ

الخمسة تدل على العلية دلالة قطعية واما الليس قاطعا بل ظاهرا في العلية مع احتمال
غيرها فثلاثة اللام والباء وان واما اللام فقد يكون علة غائية كقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقد يكون مؤثرة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ومنع
قوم من كون اللام للتعليل بدليل قولهم حسن قولهم جئت كذا لعلة كذا ولو كان اللام مفيدا
للتعليل لزم التكرار او التعليل للحكم بعلة البعيدة ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب
ويستحيل كون الموت والخراب غرضا او مؤثرا ولانه تعالى اصلي لله ويستحيل كون ذاته تعالى
غرضا واجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل واستعمالها في غيرها لا ينافي النص المذكور
لاحتمال التجوز وهو الظاهر اذ لولاه لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز
واللام في قولهم لعلة كذا للتاكيد وفي الشعر لهمن لام العاقبة اي ان مصير الولد الى الموت
وكذا البناء فان مصيره الى الخراب وفي قوله اصلي لله اي لامر الله او لثواب الله فحذف
المضاف واكتفى بالمضاف اليه وهو كثير في اللغة واما الباء فكقوله تعالى فبظلم
من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله تعالى بانهم شاقوا الله ورسوله ففي يموت المحرم
واما ان فلقوله تعالى فلا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله عم في قتل بلول يلوثهم
بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما ويتحقق قوة الدلالة على العلية عند انضمام
بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل لعلة كذا او لعلة كذا ولانه كذا واما ما يدل على التعليل
لا بوضعه بل باعتبار كون الدليل لازما لمدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه
ستة الاول ان يشرع الحكم عقيب علة بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة للحكم
لما روي ان اعرابيا جاء الى النبي صم وهو لاطم وجهه ناتف شعره خرق ثوبه ويقول
هلكت واهلكت فقال له النبي صم ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال
له عم اعتق رقبة فانه يحصل الظن ان العتق انما وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر كلام
صالح للجواب عقيب السؤال لا يفيد ظن كونه جوابا عنه والسؤال معاد في الجواب تقديرا
فيصير كانه قال واقعت فاملك الكفارة فلحق بما اذا كان الجواب بالفاء ان يذكر الشارع وصفا
هذا لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة وهذا يقع على اقسام احدها ان يقع السؤال في

صورة الاكمال

صورة الاكمال بترك الوصف كما روي انه عم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل
انك تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال عم انها ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم او من الطوافات فلو لم يكن من الطوافين اثر في طهارته لم يكن لذكره عقيب الحكم
بعدم نجاستها فائدة وهذا يلحق بالنص لوجود حرف التعليل وهي ان في قوله عم انها
وثانيها تقريره عم على وصف الشيء المسؤول عنه لقوله عم حين سئل عن بيع التمر بالرطب
اينقص اذا جف فقيل نعم فقال اذن وثالثها تقريره عم على ما يشبه على الشبه المسؤول عنه وتنبيهه
على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم لقوله لعمر وقد ساله عن قبلة
الصائم هل يفطر ام لا فقال عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه
بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل ما هو الامر المطلوب منهما
اعترض صاحب الاحكام بان هذا القسم ليس من هذا القبيل لانه تم ذكره بطريق
النقض على ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد لكن
اما ان ذلك تنبيه على تعليل فنقض النبي صم عليه ذلك بالمضمضة لانها مقدمة الشرب المفسد
للصوم وليست مفسدة له اما ان ذلك تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة
للشرب المفسد فلا وذلك لان يكون القبلة والمضمضة مقدمة للافساد ليس مما فيه ما
يتخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا فكان الاشبه ما ذكره عم ان
يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل مطابقة الجواب للسؤال من غير زيادة والنقصان
اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما النقصان فلما فيه الاخلال بمقصود السائل وعمر
انما سال عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد
او عدمه وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤول عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا
مطابقا للسؤال بخلاف النقض فانه يحقق ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا
للسؤال الثالث ان يفرق الشارع بين الشيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم تكن
تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما مذكورا
في الخطاب كقوله عم القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال عم القاتل

لايرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي لا يجوز كونه موثرا في منع الارث علمنا انه العلة في نفي الارث وثانيها ما يكون حكمها مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله عم اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عم عن بيع الربا بالربا متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة فجواز البيع الثاني ان يكون التفرقة بالغاية لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان يقع التفرقة بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون الرابع ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه دل على ان التعقيد موثر في المواخذة الخامسة ان يذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر فيكون تلك الصفة فالجوز ان يوثر لقوله عم للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذين القسمين مبني على ان التفرقة لابد لها من سبب ولابد في ذكر الوصف من فائدة والنهي من فعل يمنع من فعل ما امر بعدم وجوبه علينا فعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب لقوله تعم يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا وما نعا من السعي لما كان ذكره في هذا الموضع جائزا من حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط في دلالة الوصف المفصل به على علية الحكم مناسبته لم ام فقال جماعة باشتراطه منهم الغزالي وجماعة واختاره المص اجح الاولون بان الغالب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف العالم لعلمه فان ذلك لا يصح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا يبعد ذلك الحكم وقضا بالعقل فان الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو راي الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة ام لم تظهر احتج الاخرون بانه يصح عرفا ان يقال اكرم الجهال واستخف بالعالم ولا علة لهما الاستقباح الا مامعهم من كون جعل الجهل علة الاكرام والعلم علة للاستحقاق والاستخفاف عن ذلك

عن ذلك

عن ذلك من موجبات القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام لكرمه وشجاعته والعالم قد يستحق الاستخفاف لبخله وفسقه وذلك موذن بان ترتيب الحكم على الوصف يفيد كونه علة وان لم يكن مناسبا وهو المطلوب وقيل عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف واجيب بالمنع من المنافات بين الجهل والاكرام والعلم والاستخفاف وقد بينا اجتماعهما في الصور المذكورة والحق ان القبح هنا ليس للتعليل بل لاستلزامه النهي عن الاكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهي عن الاستخفاف من يستحقه وهو الجاهل في ظن السامع لانه لم يذكر له امر باكرامه صفة سوى الجهل ولا الملزم بالاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال الخالي عن النواقص واكرام الجاهل الخالي من صفات الكمال الجامع النواقص ولهذا يقبح قول القايل لا تكرم احدا اصلا لا نه يلزم من يستحق الاكرام في النهي عن اكرامه

مانع فرضه

قال البحث الثاني في ان المناسبة لا يقتضي اهلية المناسب ما يقتضي الى مناسبة الغرض تحصيلا وابقاء وقيل الملائم لافعال العقلا في العادات وهو حقيقي وغيره والحق ان تعلق بالمصالح الدنيوية وكان في محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس والمال والنسب والعقل والدين بشرع القصاص والضمان والحد والقتل وان كان في محل الحاجة فكتمكين الولي من التزويج بخوف فوات الكفؤ وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو يجري مجرى التحسينات كالتنويه على مكارم الاخلاق كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية العبد للمناصب الجليلة وان تعلق الاخروية فهي الحكمة العالية وغير الحقيقي هو الاقناعي وما يظهر مناسبته ثم عند البحث يظهر الخلاف اذا عرفت هذا فنقول ان المناسبة لا تدل على العلية لجواز كون العلة غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا وبالخصوص على راي الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في احكام الله بالاغراض ولا يتاتي على راي المعتزلة ايضا لتجويزهم ترجيح احد الطرفين من المذهب للمصلحة او للمصلحة لجواز ان اقول الكلام في المناسب اما في ماهيته او في اقسامه او احكامه واما الاول فقد ذكروا في تعريفه امرين احدهما انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر

بالتحصيل عن جلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاءه فازالته مضرة
وابقاؤه دفع لتلك المضرة وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون
مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون دنيويا وقد يكون دينيا والمنفعة اللذة او ما
يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يودي اليه وعرفت اللذة بادراك الملايم والالم
بادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات فان كل عاقل يدرك
بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيره من الاعراض النفسانية وفي كل
ظ اظهرها يعرف به وكان ينبغي تقييده بما يفضي الى ما يوافق الغرض بتحصيل وابقاء
لقولنا على اقرب الوجوه الممكنة العادة بحيث يخرج من التعريف سلوك ابعد الطريقين
بتحصيل الذهب مثلا مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف
دون القيد المذكور وليخرج الاسراج والعدو في ذلك الغرض الخارج عن العادة فانه
مناسبا الثاني انه الملايم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه
اللؤلؤة لملايمة جمعهما في سلك واحد عادة وهذا الثوب يناسب هذه العمامة وهذا
التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك
واما اقسامه فاعلم ان المناسبة قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي
قد يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا تارة وبالاخرة اخرى فالاول على اقسام ثلثة الاول
ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصد الخمسة
وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين فان النفس محفوظة بشرع القصاص
وقد اشار اليه تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع الضمان
والحدود كحد السرقة والمحارب والنسب بشرع الزواجر عن الزنا كالجلد والمزاحمة على
الابضاع مفضي الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع تعهد الاولاد ومؤنة التربية
عن الزوج والعقل الجالب بالنفس عن الفساد والدين بتحريم المسكر والجهاد وقد نبه الله
تعالى على ذلك بقوله ويوقع بينكم العداوة والبغضاء في محل الحاجة مثل تمكين الولي في
تزويج الصغيرة فانه وان كانت مصلحة النكاح غير ضرورية وغير حاصلة في تلك الحال الا انها

الي بوجه ما و

الي بوجه ما وهو تعيين الحكم المكفول الذي ربما لو فات لم يحصل بدله الثالث ما لا يكون
في الضرورة ولا في الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات كتحريض الناس على مكارم الاخلاق
ومحاسن الشيم وقد يقع للعلة معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب
الرقيق اهلية الشهادة لكونهما من المناسب والرقيق نازل للمرتبة والقدر
والجمع بينهما غير ملايم وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة كعقد الكتابة فانها وان كانت
مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله بماله وهو غير معقول واما
ما يكون مناسبا لمصلحة يتعلق بالاخرة فهي الحكم المذكور في رياضة النفس وتهذيب
الاخلاق والمواظبة على العبادات فانها محصلة للسعادة في الاخرة واما الاقناعي
وهو ما يظهر كونه مناسبا ويكشف البحث والتامل عن عدم مناسبة كتعليل الشافعية
تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب لان كونه نجسا يناسب اذلاله
ومقابلة في المال اعزاز له والجمع بينهما بط فهذا مظنون المناسبة في اول الامر وفي
الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع
من استصحابه في الصلوة وبين بيعه واعلم ان للمناسب اقساما اخرى ينقسم
اليها بالنظر على اعتبار الشارع هو اعتبار الغاية والغاية يأتي ذكرها اذا تقرر هذا
فاعلم ان القايلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار
يدل على كونه ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر شرعا علة للحكم المعرف به لانه تعالى
شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الفعل مشتمل على هذه المصلحة فيحصل ظن الباعث
له تعالى على شرع هذا الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تعالى خصص الواقعة بالحكم
المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وليس عائدا الى
الله تعالى وفاقا فهو عائد الى العبد وليس مفسدة له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة
اجماعا فتعين كونه بمصلحة للعبد واما الثانية وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة
فظاهر لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك واما الثالثة وهي حصول الظن
بان الباعث له تعالى على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان اطرهما بالعالكان ذلك

الا مرحاصلا في الازل فيلزم كون ذلك الحكم ثابتا فيه وهو مح والا كان المكلف ازليا لاستحالة
التكليف من دون مكلف واما غير حاصل فيه فتحقق ظن استمراره على العدم لما يأتي في باب
الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يتمشى على اصولهم اما الاشاعرة فلان مذهبهم ان
افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات وح لا يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد
عندهم ولا يحصل ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكمه ولان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث والعصيان المسلوب
عنها المصلحة فكيف يكون افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم
ان الترجيح من غير مرجح جايز فح لا يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا لجواز تخصيص الواقعة
المعينة بالحكم المخصوص لا لمخصص اصلا او المصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره المص
من بيان كون المناسب غير دال على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب
او كونه غير معلل بشيء اصلا او لمصلحة مجهولة واراد بالدلالة الدلالة اليقينية اما
اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا يدل لان قيام الاحتمال المذكور لا يمنع من تحقق الظن
بانتفائها بخصوصها على انه من كون الاحكام تابعة لمصلحة العباد قال تذنيب
قسم القايلون بعلية المناسب الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما علم ان الشرع الغاه
والى ما لم يعلم والى المجهول والاول قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في
التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ وانما اختلفا فيهما بالمحال وقد يعتبر تاثير نوعه
في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية للتقدم في الميراث فتقتضيه في النكاح
فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث في النوع وان اتحدتا
جنسا وقد يعتبر تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الحائض بالمشقة وقد
ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كتاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء
الركعتين الساقطتين وقد يعتبر تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي
لم يشهد لها اصول معين كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطي
في الحرمة لاشتراكهما في اقامة مظنة الشيء مقامه واقواها الاول ثم مراتب الجنس متفاوتة

فينتفي الظن

٢٠٣ [illegible]

فينتفي الظن بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول
انما يكون بحسب اوصاف اخص من كونه مصلحة لان عموم المصلحة معتبرة ويسمى
المصالح المرسلة ومن المناسب ملايم شهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف
في نوع الحكم كما اثر جنس الجناية معتبرة في عموم جنس العقوبة ومنه غير ملايم ولا يشهد
له اصل معين لكن غير ملايم بل يشهد له اصل كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له
بنقيض قصده لو فعل القتل وهو مردود اجماعا ومنه مناسب ملايم لم يشهد له
اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه في نوعه كالمصالح ومنه مناسب يشهد له اصل
معين لكن غير ملايم بل شهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب للتحريم
التناول صيانة للعقل وشهد له الخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو
المناسب الغريب اقول هذه اشارة الى ما في اقسام المناسب وبقي على
الاول تقسيمه بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان يقال الوصف
المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره اولا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه
اولا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع له على اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف
معتبرا في نوع الحكم كالاسكار فانه نوع واحد اشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب
للتحريم وقد اعتبره الشارع في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا وان اشترك فيه الخمر و
النبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين ليس باعتبار اختلاف المحال
وهو لا يوجب اختلاف الحال فاذن الوصف واحد بالنوع وكذلك وثانيها ان يكون
نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقدم على الاخوة
من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع النسبين فيقاس عليه التقدم في النكاح
لانه وصف مناسب وقد اعتبر الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين نوع واحد
في الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا انهما كانا مشتركين
في جنس واحد لهما وهو مطلق الولاية وثالثها ان يؤثر الوصف في نوع ما من انواع جنس الحكم بمعنى
انه ظهر كونه مؤثرا في ذلك الجنس والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في النوع كما

تاثير الجنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحايض تعليلا بالمشقة
فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما في تاثير مشقة السفر في
اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين فسقوط قضاء الصلوة مطلق نوع واحد
يشترك فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف
الاسباب المنتجة للترك واما المشقة اللاحقة للحايض فمخالفة للمشقة الحاصلة للمسافر
فهما نوعان مختلفان يشتملها جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب
اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحايض ورابعها تاثير جنس الوصف
في جنس الحكم كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معنية كاقامة الشرب مقام
القذف في ايجاب الجلد اقامة لمظنة الشي مقامه قياسا على اقامة الخلوة
بالمراة المحرم وطيها في الحرمة لما كانت الخلوة مظنة الوطي فقد اشتركا في اقامة
مظنة الشي مطلقا مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان اذ مظنة القذف مخالفة
بحقيقتها المظنة الوطي فالوحدة التي بينهما جنسه والحكم فيهما مختلف بالحقيقة
ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان
نوع الوصف موثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة
ما به الاشتراك بين الوصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فهما مشتركان في الحقيقة
وفي مقومات الاجناس والفصول في لوازمهما وخواصهما لا تغاير بينهما الا بالامور
الخارجة العارضة كالمحال وما يجري مجريها وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا
نوعا اشتركا في ذلك كله واما ما اثر جنسه في جنس الحكم وجنسه في نوع الحكم فالظن
الحاصل فيه بعينه الوصف للحكم اضعف من الاول لعلة المشتركات بينهما ثم
ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب
اقوى مما كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من
الاشتراك في الابعد خاصة وقيل اعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم تقسيم الي ايجاب
وتحريم وندب وكراهة والواجب ينقسم الي عبادة والي غير عبادة والعبادة تنقسم

الي الصلوة

الي الصلوة وغيرها والصلوة ينقسم الي فرض ونفل فما ظهر تاثيره في صلوة الفرض
اخص مما ظهر في الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر تاثيره في العبادة مطلقا وكذلك
الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا يناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا
مناسبا ثم الضروري ثم ما يتضمن حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما يعتبر
ظن التفات الشارع اليها وكلما كان التفاته اكثر كان الظن الحاصل به اقوى وفي
هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب الي صلوة وغيرها ثم قسم الصلوة
الي فرض ونفل فيلزم من ذلك كون النفل قسما من الواجب وقوله الفرض اخص
من الصلوة فيه نظر لصدق الفرض علي غير الصلوة والحق ان بينهما عموما
من وجه لصدق الصلوة علي غير الفرض وقول المص باق اما الاول بريد به اقوي
الاقسام الاربعة المذكورة لا الاوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف الملايم الذي
يشهد له اصل معين بالاعتبار اقوي منه الثاني من القسمة الاولي وهو ما
نفاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا وذلك كقول
بعض العلماء لبعض الملوك في الافطار في نهار رمضان وهو صايم عليك صوم
شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره العتق مع اتساع ماله قال لو امرته
بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت المصلحة في
ايجاب الصوم تضييقا مبالغة في زجره وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل
باعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض عنه في مواضع من الكتاب العزيز
الثالث من القسمة الاولي وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع
الغاه وهو المجهول وهو انما يكون كذلك اي مجهول التفات الشارع اليه الملائم
واعتبار الجنس اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا في الجملة والا
فهو من هذه الحيثية اعني عموم كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ الشارع
يلتفت الي مراعات المصالح في الاحكام كما تعلم وهذا القسم هو المسمي بالمصالح
المرسلة الثاني الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملايم والاعتبار وعدمهما الي اربعة

اقسام الاول ملايم شهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه
في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القايسين وذلك قياس القتل بالمثقل على
القتل بالجرح في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع واحد يشترك
فيه القتل بالجرح والقتل بالمثقل معتبر فيه خصوص وجوب القصاص وهو
نوع من الحكم وهو معنى تاثير نوعه في نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم
جنس العقوبة وهو معنى تاثير جنسه في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة
جنس القصاص الثاني ما لا يكون ملايما ولا يشهد له اصل فهذا مردود بالاجماع
مثل حرمان القاتل لا يرث او غير ذلك الثالث ما يكون ملايما ولا يشهد له اصل
معين بالاعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على
نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المهملة الرابع ما لا يكون ملايما اي لم يوثر جنسه
في جنس الحكم وشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه كالاسكار
فانه وصف مناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار
لكن لم يشهد له ساير الاصول ويسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف بين
القايسين والاظهر عند الاكثر عدم قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة
التي قبلها تداخل قال البحث الثاني في ان الشبه ليس دالا على العلية
الوصف الذي يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب سمي شبها وان لم يكن
مستلزما سمي طرديا وليس بحجة لانه ليس مناسبا فيكون مردودا اجماعا وقيل
الوصف الشبهي الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب
في الجنس القريب لذلك الحكم فمن حيث انه مناسب يظن عدم امتيازه من
ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه في الجنس القريب للحكم مع ان ساير الاوصاف
ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه وليس علة كما تقدم اقول اسم الشبه
يطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل لجامع يشبهه واختلف في تعريف
الوصف الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته

اولا والاول

اولا والاول المناسب والثاني اما ان يكون مستلزما للمناسب للحكم بذاته اولا
والاول وهو الشبه لانه من حيث عدم مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر فيه وان
وان الحكم غير مستند اليه ومن حيث تاثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك غيره
من الاوصاف نظن استناد الحكم اليه وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي
ابو بكر لان الوصف الشبهي ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي
مردود بالاتفاق وان خرج عن كونه شبها لما تقدم في تعريفه والمناسب مقبول
عند القايسين اجماعا ولان التعويل في العمل بالقياس واثباته انما هو على عمل
الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف الشبهية ولانا قد تبينا ان المناسبة
غير دالة على العلية فالشبه اولى ان يكون دالا عليها وقال اخرون
لا يفيد ظن العلية واجابوا عن الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا له
مطلقا ومنع الاتفاق عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما ولا مستلزما
له ولم يوثر جنسه في جنس الحكم اما المستلزم للمناسب او الذي اثر جنسه في جنس
الحكم فلا نم انه مردود وهو نفس المتنازع وعن الثاني المنع من انحصار دليل
حجية القياس في عمل الصحابة بل التعويل فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار كما تقدم ثم احتجوا بقوله لما ظن كونه مستلزما للعلة كان الاشتراك فيه
يفيد ظن الاشتراك في العلة وعلى التفسير الثاني المشبه انه لما ثبت ان الحكم لا بد له
من علة وان العلة اما هذا الوصف الشبهي او غيره ثم راينا ان جنس هذا الوصف
موثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا الحكم المعنى في غيره من ساير الاوصاف كان
مثل الغلب لان اسناد الحكم في ذلك الوصف اقوى من مثله الى استناده الى غيره
من الاوصاف واذا ثبت انه مفيد لظن العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن
والجواب عن الاول ما ذكرناه من ان المناسب ليس بعلة على ما تقدم فملزومه لا يكون
ملزوما للعلة هكذا قال المص في النهاية وفيه نظر فان ملزوم ما لا يكون علة لا
يمتنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثاني المنع من احتياج كل حكم الى علة والالزم

السبر ولمنع حصر الاوصاف فيما ذكر لظهورها فجاز تعليل الحكم بوصف لم يظهر او كون العلة
مجموع الاوصاف او احدها بجزئيات الوصف ويجوز وجود مانع في الفرع وعدم شرط
عنه والحق ان هذه الاحتمالات قادح في القطع بكون الوصف علة اما في
الظن بذلك فلا لكن ينبغي ان يمنع عموم وجوب العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض
الظن اثم اجتنبوا كثيرا من الظن قال البحث الرابع في الدوران وهو
الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول الطرد والثاني العكس وقد يقع في صورة
واحدة كالخمر المستلزم اسكاره للتحريم فيه وعدمه بعدمه وقد يقع في صورتين
وليس حجة لوجوده في العلة والمعلول المتساويين واجزاء العلة وشرائطها المعلول
المتساوي والحد والمحدود والجوهر والعرض والمتضايفين والحركة والزمان واحد
المعلولين المتساويين مع الاخر اقول الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند
وجود الوصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون في صورة واحدة
كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما ولما
تجدد له وصف الاسكار تجدد له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا
زال التحريم وقد يكون في صورتين كالمكيل وتحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده
كما في البر ومعدوم كما في الثياب والاول اقوى لانه يتطرق من الاحتمال في الثاني
ما لا يتطرق الى الاول مثل جواز كون العلة في صورة الوجود بعض المحل وبعض
خواصه وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم لافادته ظن العلية
والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان يدعى باسم فيغضب ثم دعاه
بغيره لم يغضب ويكون ذلك مرارا غلب على الظن ان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم
وربما يبلغ الى العلم مع التكرار وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن في هذه الصورة
كان مفيدا له في كل صورة لانه انما افاد الظن لمجرد الدوران وهو حاصل في كل صورة
من صورة واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه نظر للمنع من عموم
وجوب العمل بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة لوجهين احدهما ان بعض الدورانات

اثات يفيد ظن العلية اما الاول فلان الدوران تحقق بين العلة والمعلول
المساوي وبين المعلولين المتساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلية وكون
احد المعلولين علة للآخر وكذا اجزاء العلة المساوية لها في العموم والخصوص كفصل
نوعها فانها دايرة معها مع انتفاء العلية وكذا شرائط المعلول المتساوية له فانها
دايرة مع ان ذلك المعلول مع توقفه عليه وليست علة للمشروط ولا العلية والحد داير مع
المحدود والجوهر مع العرض كالجسم مع الكون واحد المتضايفين داير مع الاخر
كالابوة والبنوة والحركة والسكون دايرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك
كله وفاقا واما فلان لو افاد ظن العلية في صورة لافاد في صور الدوران كلها
اما لمجرد الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحققه في غير تلك الصورة مع عدم
افادة ظن العلية وان كان الامر الاخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر
الاخر او المجموع المركب منه ومن الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران
بمجرده علة تامة لظن علية الداير وهو المطلوب الثاني وهو الذي عول عليه
المتقدمون وذلك ان الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا فيبقى
الطرد بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم افادة
العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان لا يكون بمجموعهما مفيدا له قال البحث
الخامس في السبر والتقسيم وهو عبارة عن اوصاف ادعي بالاستقراء الانحصار
فيها وسلب العلية واحد الا المدعى وليس طريقا صالحا لجواز الاستغناء عن
العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة لزم التسلسل وكون العلة غير هذه الاقسام
او جزء احدها او ما يتركب من بعضها او جميعها او الحكم مشروطا في الاصل بالعين في
الفرع او ممنوعا في الفرع لمانع واعلم ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بالغاء
الفارق كما يقال لا فرق بين الاصل الا كذا وكذا وكل منهما لا تاثير له في الحكم فيشتركان في الحكم
بينهما وهو الاستدلال في العرف الحنفية وقد يسمى تنقيح المناط واما اذا كان الجامع
الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل معللا به يسمى تخريج المناط واثبات الوصف

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

بسمى تحقيق المناط والاول يرجع الى الشبه والتقسيم وابطاله يستلزم ابطاله
اقول ـــ اصل الشبه اعتبار عمق الجراحة والمساجد بدية معه لذلك والمراد به
هنا اعتبار كل قسم من الاقسام التي ينكرها القايس ويدعي انتفاء العلية عنها
لتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون ثم احتمال
وهو منحصر في احد القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون
معللا بهذا الوصف او بغيره وبطل الاول والثالث فتعين الثاني وهو طريق متقن
للعلم اذا بطل القسمين المغايرين للمدعي فطريق قطعي وهو المعول في العلل
العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار
معللة اما بالصغر والبكارة وبطل الاول باستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة
الثيب احق بنفسها من وليها واما التقسيم المنتشر فكما اذا لم يدع الاجماع على
انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل تقتصر على ان يقول حرمة الربا في البر اما ان
يكون معللة اولا والثاني بط لانه خلاف المتعارف من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم
والاول اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت او المال والكل بط الا الطعم
فتعين التعليل به وهو حجة عند بعضهم لانه لما كانت اغلب الاحكام ان يكون
معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة
وانتفى عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف المدعى غلب على الظن ان الحكم
معلل به والعمل بالظن واجب وعند الاكثر انه ليس حجة لجواز استغناء الحكم
عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة حكم يكون
مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير
النهاية سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف او جزء
احدها بان يكون احد تلك الاوصاف منقسما الى طبيعتين احديهما علة
للحكم والاخرى ليست كذلك وما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة
او يكون العلة لمجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك الوصف لكن لا يجب تحقق

الحكم في الفرع

الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود
في الفرع او ان الحكم مانعا على العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يبقى
القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف متحققا وفيه نظر لما عرفت
من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلة اما الظن فلا واعلم ان
الحاق الحكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما يقال
لا فرق بين الاصل الا كذا وبين كون كل منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل
والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس
وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد وان يكون له مؤثر
واما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به
الاصل عن الفرع والثاني بط لان الفارق ملغى فيثبت ان المشترك هو العلة ومتى
تحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى الشبه والتقسيم وكلما
يرد عليه ما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فهو وارد على هذا من جواز كون الحكم
غير معلل او كون العلة مجموع ما به الافتراق او ما يتركب من بعض اقسام او المركب
ما به الاشتراك والافتراق او غير ذلك مما مر ذكره واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر
والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليها النص او الاجماع دون علته كالاجتهاد
في معرفة كون الاسكار علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه مشاركه في ذلك كالنبيذ واما
تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلول عليها مطلقا بنص او اجماع
او استنباط في احاد الصور كما في القبلة فانها مناط وجوب
استقبالها وهي معروفة بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون
هذه الجهة هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات

قال الفصل الثالث في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول

النقض وهو وجود الوصف مع عدم الحكم قيل يمنع مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يمنع
في المستنبط على تقدير التسليم فلان علة الحكم ان اعتبر فيها انتفاء المعارض لم يكن قبله

علة بانه وان لم يعتبر وجب الحكم معه فلا يكون معارضا اما المنصوصة فانها كالعام
فجاز تخصيصها وجوابه انا نمنع وجود العلة في النقض وليس للمعترض الاستدلال
على وجودها فيه لانه انتقال الى مسئلة اخرى وقيل له ذلك والمنع عدم الحكم في
النقض ان كان انتفاء الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه مجوج في المسئلتين
ولو ساعد المستدل على انتفائه وكان مذهبا لهما اولهما لم يتم الجواب والاقرب
ان تخلف الحكم عن العلة لا لمانع يقدح في عليتها لان العلة مستلزمة له فاذا
لم يثبت الاستلزام فان كان لامر فهو المانع وان كان لا لامر قدح في العلية وان
النقض المذكور فهو نقض لبعض الاوصاف فانه لا يقدح في العلة كما لو قلنا في العقد
مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فينقض
بما لو تزوج امرأة لم يرها فان بين عدم تاثير كونه مبيعا في النقض ولا يندفع بمجرد
ذكر نقض يرد على الحكم مقصودا وهو لوجود مانع تخلف الحكم كالمشقة في الجمال وهو عين
وارد لان الحكم منوط بالوصف الضابط اقول لما فرغ من ذكر الطرق التي
يزعم القايسون انها دالة على كون الوصف علة للحكم شرع في ذكر الطرق الدالة على
نقيض ذلك وهي عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علة للحكم منفكا عن ذلك الحكم
وقد اختلف في ذلك فزعم قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا اي سواء كانت
العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال
اخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبتت
بالنص لم يقدح التخصيص فيها وان كانت مستنبطة قدح كما في
في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلفه عنه لمانع الابوة
واختار المص انه يقدح في المستنبطة على تقدير الافادة الاستنباط العلية دون
المنصوصة وهو الحق اما الاول فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر فيه اقتضائه ذلك
الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة بل
يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف في صور

وجود

وجوده ومع تحقق مع وجود المعارض في صورة التخلف اولا واما الثاني فهو
جواز تخصيص العلة ان كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود
الحكم في محالها كدلالة لفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت
كل مسكر وبين قوله الاسكار علة للتحريم وكان تخصيص العام جايزا غير قادح
في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا تخصيص العلة بتخلف الحكم
عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة في غير ذلك البعض وجواب
النقض لا يمكن الا باحد امرين احدهما المنع من وجود العلة في صورة النقض
كما لو قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم طهارة
فيقول الحنفي فينتقض بازالة النجاسة فيقول الشافعي لا نم ان ازالة النجاسة
طهارة حكمية وهل للمعترض ان يستدل على وجود العلة في صورة النقض قال قوم
لا لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل منقوضا والمعترض مستدلا ولانه
انتقال من مسئلة الى اخرى قبل تكميل الاستدلال الاولى وهو قبيح عند
اهل النظر فان المستدل كان بصدد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية
في الوضوء في المثال المذكور وصار الان يطلب اثبات كون ازالة النجاسة
ليست طهارة حكمية وقال اخرون نعم اذ به يتحقق انتقاض العلة وهو من
كلام المستدل فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وقال فصل اخرون وقالوا
ان تعين ذلك طريقا للغرض تعلم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفائدة
المناظرة وان امكنه القدح بطريق اخر وان امكنه القدح بطريق اخر هو افضى
الى المقصود فلا واعترضه المص بانه ان كان مسموعا لم يخرج عن ذلك بتعدد الطرق
الاخرى وان لم يكن لم يصر طريقا بانتفاء غيره اما لو كان المستدل قد دل على وجود
العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا منع وجود العلة
وقال المعترض قد انتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلة لم يكن
ذلك مسموعا لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك كما قال الحنفي

في مسئلة تبييت النية وتعيينها الى سمى الصوم فيجب ان يصح كما في محل الوفاق
ودل على وجود الصوم بقوله اي الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما
نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض ابتداء
لا يخلو الحال من امرين اما ان تعتقد وجود الصوم في صورة النقض وهو ما اذا نوى بعد
الزوال او لا تعتقد فان كان الاول فقد انتقضت علتك بوجودها مع انتفاء الحكم
وان كان الثاني انتقض دليلك كان متوجها الثاني المنع من انتفاء الحكم في
صورة النقض واعلم ان النقض بانتفاء الحكم على صورة انما يتوجه اذا كان انتفاء
الحكم عن تلك الصورة مذهبا للمستدل اولا وللمعترض كما لو قال الشافعي في بيع التفاح
بالتفاح باع ربويا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي منقوض
بالحفنة بالحفنتين فان بيعهما صحيح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اذ لو كان مذهبا
للمعترض خاصة لم يتوجه النقض لان خلافه في صورة النقض كخلافه في صورة
التعليل للمعترض خاصة لم يتوجه النقض وهو محجوج بالدليل الذي ذكره المعلل
في المسئلتين جميعا ولو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد
اليه وجوابه بان يقول المستدل وجوابه ان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في
الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج والا لكان
حجة في محل النزاع وانه محال والمحجوج المغلوب اذ الحجة لغة الغلبة وقد لا يتم
الجواب عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا
مذهبا للمستدل خاصة او للمعترض بل يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع
من الحكم في صورة النقض او انتفاء شرط له فيها او غير ذلك تنبيه اذا تخلف الحكم عن
العلة لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من المحققين نعم وهو مذهب
المصنف وفخر الدين لان العلة تستلزم الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته في جميع صور
ثبوتها اذ ليس من افعال فاذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة ما فاما ان يكون
فقده لامر او لا فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزامها

الحكم وذلك يوجب ان لا يكون علة وقال اخرون لا يقدح لانا لم نوجب لمثل هذه
العلة استلزام الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا
في عليتها وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجوده والا
لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فاذا فقدنا وجود المقتضي بتمامه في صورة
التخلف فان كان المانع محققا كان التخلف مستندا اليه وان كان منتفيا تعين استناد
عدم الحكم الى عدم المقتضي وهو المطلوب فرع النقض المكسور عبارة عن بعض اوصاف
العلة كقولنا في بيع الغائب بيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد كما لو قال
بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فانه يشتمل النقض على البيع
بل حذف وبقي الباقي وهو مجهول الصفة وقد اختلف في سماعه والاكثرون على
رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه
مجهول الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وابطال التعليل بها انما هو بين المعترض
عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع الاحتراز به عن النقض المذكور مبيعا في المثال
المذكور في الحكم لكونه مبيعا في المثال المذكور يفي لا بالقادح ولا بانضمام الى الوصف
الاخر ثم النقض والمستدل ح ان بقي مصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم
التاثير بان فرضه ما بين وصف في الدليل لا تاثير له في الحكم كالاوصاف الطردية لا
بالنقض وان نزل الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض لكونه ح
واردا على العلة بتمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم يكن مؤثرا في الحكم مطلقا
فلا يمنع من اخذه في التعليل له دفع النقض قلت دفعه النقض يتوقف على كونه
جزءا من العلة لانه اذا لم يكن جزءا من العلة كانت العلة هي الجزء الاخر لا غير وهي
موجودة في صورة النقض مع فقد الحكم فيها فتحقق النقض ولا ينفعه مجرد
ذكر ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة
اعني الحكمة المقصودة عن الحكم فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في
مسئلة القاضي يتعين مسافرا فوجب ان يرخص في سفره كغيره الذي يتعين وتعين

مناسبة المسوغ للرخصة ما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرتم من الحكمة وهي
المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم
الرخصة وقد اختلف والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم انما علل بالوصف الضابط
للحكم لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص
والازمان والاحوال وما هذا شانه فدأب الشارع رده الى المظان الظاهرة الجلية
دفعا للعسر عن الناس والخبط في الاحكام لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
واذا لم يكن الحكمة هي العلة لم يكن لايراد النقض عليها معنى قال البحث الثاني
عدم التاثير وهو بقاء الحكم دون ما فرض علته وهو يدل على نفي علية الوصف لان بقاء
الحكم بعد عدمه ووجوده قبل وجوده يوجب استغنائه عنه فلا يكون علة واما عدم
العكس فهو ان يحصل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة غير العلة الاولى والاقرب انه
غير قادح لامكان تعليل المتساويين المختلفين اما مع اتحاد المحل فالاقرب جوازه الا
في المنصوصة لانها امارات او بواعث تجاز كقتل المرتد الزاني ووجوب وضوء البائل اللامس
اقول هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس علة
للحكم وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة له لان الحكم
وهو قادح في علية الوصف المذكور لان الحكم لما بقي موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان
موجودا قبل وجوده علمنا استغنائه عنه والمستغني عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به
وانما لم يكتف في الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم بعد عدمه لان المتكلمين يزعمون
ان الباقي مستغن عن المؤثر فعلم من ثبوته مع بقائه موجودا غير قادح في عليته فلهذا
ضم اليه القيد الاخير وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وهذا حق ان فسرنا العلة بالمؤثر
واما اذا فسرناها بالمعرف فلا لان العالم يعرف الصانع مع وجوده تعالى قبل وجوده وبعد
عدمه واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة
مغايرة للعلة الاولى والحق ان ذلك غير قادح في علية الوصف للحكم في الصورة الاولى لان
العكس اعني انتفاء الحكم لانتفاء غير واجب في العلل مطلقا لجواز تعليل الاحكام

المساوية

المتساوية بالعلل المختلفة اما مع تغاير المحل فقط متفق عليه كاباحة الوطي الزوجة
بالعقد وفي المملوكة بالملك واما مع عدم اتحاده فمنع منه القاضي ابو بكر والجويني مطلقا
وجوزه آخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة وهو
اختيار الغزالي والمص اما الاول فلان القتل العمد العدوان والزنا مع الاحصان
والردة عن الاسلام قد ثبت لواحد مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب
القتل بالنص وكذا الرخص الوضوء والغسل فان النوم وكل واحد من الاحداث المذكورة
له قد يجتمع لواحد مع كون كل منهما علة مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم احدهما لا
يوجب عدم الحكم لجواز استناده الى واحد غيره واما الثاني فلان من اعطى فقيرا قريبا
مثلا احتمل ان يكون الداعي الى ذلك الفقر خاصة والقرابة ومجموعهما ومجموع الاثنين
معها واحدة الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقر خاصة ينافي كون الباعث
غيره او كونه جزءا من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول ظن كل واحد منها
على التعيين فلا يمكن الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فذلك المرجح لا بد وان يكون لاجل
وراء المناسبة والاقتران لاشتراكهما بينها فاذن الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت
ان العلة واحدة وح يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون وجود الحكم متخلفا عن الوصف متمكام
المدعى كونه علة له قادحا في عليته وهو المدعي واعلم ان العكس لغة رد اول الامر
الى آخره والى اوله واصله ما صاحب النقيض لخطابه الى ذراعه قال البحث الثالث
القلب وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع اتحاد الاصل وقد انكره جماعة لان
الحكمين ان امكن اجتماعهما في الاصل لا نا شرطنا وحدته وجوزه آخرون لامكان
تنافيهما في الفرع دون الاصل وهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يمكن منع وجود العلة
في الفرع والاصل لان اصلها وفرعهما واحد لكن للمستدل منع حكم الغالب في الاصل
والقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وقلب قلبه اذا لم ينافض الحكم ثم الغالب قد يذكر
القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي في اشتراط الاعتكاف بالصوم لبث مخصوص
فلا يكون قربة بانفراده كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يعتبر فيه الصوم

في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان مع تنافيهما مجتمعان في الاصل متنافيان في
وقد يذكر لابطال مذهب خصمه اما صريحا كقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء
فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض فلا يثبت فيه خيار الرؤية
كالنكاح فيلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع اقول هذا هو الطريق الثالث
من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم
المذكور على تلك العلة ورده الى الاصل المبني عليه بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه
لو رد ذلك الى اصل آخر لكان حكم ذلك الاصل الآخر ان كان حاصلا في الاصل الاول كان
رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه مبني على وجودها
فيه ويمكنه ان يمنع وجودها في الاصل الآخر لانه لم يسبق منه اعتراف بوجودها فيه وان
كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على تلك العلة لانها موجودة فيه مع عدم
حكم الاصل الثاني ووجود العلة بدون الحكم هو النقض على ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه
آخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي علقه القالب على علة القايس اما ان
يمكن اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القايس اولا فان كان الاول لم يكن قادحا
في العلة لان العلة الواحدة جاز ان يكون علة لحكمين غير متنافيين وان كان الثاني
امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحاده واجيب بان الحكمين غير متنافيين
لذاتهما فيجوز اجتماعهما في الاصل وان كان واحدا لكن يستحيل اجتماعهما في الفرع لدليل
منفصل فاذا بين القالب ان الوصف في الفرع الحاصل ليس بان يقتضي احد
الحكمين اولى من الآخر لان الاصل شاهد لهما بالاعتبار لانا بينا ان الحكمين
يجتمعان فيه وذلك يقتضي امتناع حصولهما معا في الفرع لقيام الدليل على ذلك
وحصول احدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة
اذ المعارضة عبارة عن اقامة دليل على نقيض مدعى الخصم المستدل والقلب كذلك
الا انه يتميز عن غيره من المعارضات بامرين احدهما انه لا يمكن منع وجود العلة في
الاصل والفرع لان الاصل المستدل واصل القالب حكم القلب في الاصل والثاني

تابع العلة

بالنقض

في تابع العلة فيه اما بالنقض او عدم التاثير والقول بالموجب ان امكنه ببيان
ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا
في الحكم للقياس في القياس الذي اثبته المستدل لان قلب القالب اذا فرض القلب
يسلم اصل القياس من القلب ثم القالب اما ان يذكر القلب
لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعني القياس فالاول مثل ان يستدل الحنفي
على ان الصوم شرط صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف
بعرفة فالحكمان المذكوران في القياس والقلب لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف
بعرفة فيكون قد اجتمع فيه انه ليس قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما يتنافيان
في الفرع اعني في الاعتكاف بدليل وهو الاجماع على انه متى لم يكن قربة بنفسه كان
مشروطا بالصوم ويكون الجمع بين كونه ليس قربة بنفسه والمشروط بالصوم
محالا للاجماع المذكور وكل من القايس والقالب قد تعرض في دليله بتصحيح مذهبه
الا ان القايس اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والقالب اشار الى
عدم اشتراطه صريحا والثاني قد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه صريحا
وقد يكون ضمنا بان يقيم الدليل على فساد لازم من لوازم مذهبه من حيث ارتفاعه
فالاول مثل ان يستدل الحنفي على وجوب مسح الراس بقوله ركن من اركان الوضوء
فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القايس ركن من اركان الوضوء
فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما لانهما اصلا في الاصل
المقيس عليه وهو الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما
يتنافيان في الفرع اعني مسح الراس لاتفاق الشافعي والحنفي على نفي غير هذين الاقسام
المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغايب عقد معاوضة فلا يثبت خيار
رؤيته كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية في فساد البيع وهذان الحكمان غير
متنافيين في الاصل اعني النكاح لانه قد اجتمع فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع
هما في الفرع اعني البيع لان فساد خيار الرؤية ملزوم لفساده بالاتفاق المذكور

قال البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع واقسامه
ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملزومه كما اذا قال قتل
بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبه ولا يلزم المطلوب
فانه لا يلزم منه وجوب القصاص الثاني ان يستنتج ابطال مذهب الخصم كما اذا قال التفاوت
في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول اقول بموجبه ولا يلزم المطلوب
فانه لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط والمقتضي الثالث
ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة
ويسكت عن الوضوء قربة فيقول اقول بموجبه والمتنع من ايجاب النية في الوضوء

اقول هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف
وهو القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع
الى تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم من تسليمه الحكم المتنازع
ومما توجه على هذا الوجه كان المستدل به منقطعا لظهور كون ما ظنه من الدليل
غير متعلق بمحل النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يدعي دليلا يتوهم انه ينتج محل النزاع
او امرا ملزوما له والحال بخلافه كما لو قال الشافعي في القاتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا
فلا ينافي وجوب القصاص او عدم المنافي لوجوب القصاص ليس هو نفس القصاص
ولا ملزوما له لتوقفه على وجود المقتضي وارتفاع ساير الموانع تحقق جميع الشرائط
الثاني ان ينكر دليلا يتوهم انه يبطل ماخذ الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل
ايضا التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل
اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع
وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو
وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء المانعية في الوسيلة من وجوب انتفاء
جميع الموانع منه وجود جميع الشرائط التي يتوقف عليها او لتحقق المقتضي و
ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ايراد كبراه ولا يكون صغراه

مشهورة

مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء فان وجوب
النية فيما يثبت قربة غير ملزوم للمدعي وهو وجود النية في الوضوء الا بتقدير
كونه قربة وهي قضية غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع
وانما كان القول بالموجب قادحا في العلة لان المدعي كون الوصف علة للحكم
المتنازع فيه فاذا ابقى عدم ذلك الحكم مع تحقق الوصف فقد جعل النقض مع
وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان يبين محل النزاع مدلول
دليله كما لو ساعد المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه غير
المذكور فان ثبت بالدليل كونه غير مناف لزم تحققه وكذا في الثاني بان يوافق
المعارض على تحقق المقتضي وارتفاع ساير الموانع وتحقق الشرائط فان المستدل
لا ادعي كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه وفي الثالث بان
الحذف لاحدى مقدمتي الدليل امر شايع والدليل عبارة عن مجموعها لا الكبرى
وحدها فلا يسمع منع القول بالموجب مع بقاء النزاع قال البحث الخامس
الفرق وهو مبني على تعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه في المنصوصة دون المستنبطة
والقول بتعدد الاحكام ولهذا لو اسلم زالت اباحة قتل الردة دون الزنا والحرابة
على السابق او على المشترك او ان استقلال كل واحد مشروط بالانفراد ضعيف لان
ابطال الحيوة شيء واحد وليس ذا جهتين بحيث يحل باحدهما ويحل بالاخرى
والثاني منع بوضع الاقران والمشترك باطل لان كل واحد علة بخصوصه علة تامة
بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال له والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة مطلقا
من شرط اقول سؤال الفرق عند المتاخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل
والفرع الا انه عند بعضهم عبارة عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما
لم يكن فرقا ولهذا رده بعض الناس لكونه جمعا بين اسولة مختلفة وهي المعارضة
في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علية الوصف في الاصل والذين قبلوه اختلفوا
في انه سؤال واحد او سؤالان فابن تفريع ذهب الى الثاني وجوز الجمع بينهما لكونه

ادل على الفرق ومعنى المعارضة في الاصل ابداء وصف فيه يصلح ان يكون علة للحكم
مغاير لما علل به المستدل اما مستقلا كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في الربا بالطعم
بالكيل او القوت فيه فان كلا منهما يصح ان يكون علة للحكم ادعى مستقل كمعارضة من
علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد وبان الجارح في الاصل ومعنى
المعارضة في الفرع ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود
ما يمنع منه او بفوات شرط له ولا بد من بيان تحققه او كونه مانعا او كون الوصف
المفقود شرطا على طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به الحكم علة له وانكر
قوم وزعموا انه عبارة عن وجود معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في
الفرع فيرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما وهو اعني
سؤال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فلا يتوجه عنده سؤال الفرق انا
فسرناه بانه معارضة في الاصل لان ما ابداه المعترض من الوصف المناسب للحكم الاصل
المنتفي عن الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما وهو اعني سؤال الفرق مبني لا ينافي تعليل
ذلك الحكم لوصف اخر مناسب اشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا فسرناه بالتفسير الثاني
لان وجود المعنى الذي له مدخل في التاثير في الاصل والفرع وعدمه عن الفرع لا
ينافي كون الوصف المنفك عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم
لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو
فسرناه بمعارضة في الفرع لما تقدم لم يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين [illegible]
وهو ذا ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثرة على الحكم الواحد مع اتحاد المحل مطلقا لما
تقدم واجابوا عن الوجوه المتقدم ذكرها بامور احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي
متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغايرة لاباحة القتل بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الذي زنى
يسقط قتل الردة وبقي قتل الزنا وثانيها المنع عن اجتماعها دفعة بل لا بد من حصول
بعضها قبل بعض وح يكون المؤثر في الحكم السابق منها خاصة ولا يكون اللاحق منها
اثرا البتة وثالثها انه يجوز اشتراك العلة في امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة

دون خصوصية

دون خصوصية كل واحد منهما ورابعها انه اشترط استقلال كل واحد منها بالعلية بعد
افتراقها بخروجها فيها فاذا حصل الافتراق زال شرط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقي
كل واحد منها جزء العلة واستضعف المصنف هذه الاجوبة اما الاول فان ابطال الشخص
الواحد امر واحد لا يعقل فيه التعدد وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحا باحديهما
محرما بالاخرى والزائل بالاسلام ليس الحل بل كونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون
الفعل ذا جهتين يكون محرما باحديهما بالاخرى بل واجبا في بعض الصور كما في الصلوة
في الدار المغصوبة وكما في الاكل مثلا عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح من جهة
كونه اكلا وحرام من جهة استلزام الاخلال بالصلوة الواجبة فجاز ان يكون القتل له
جهات يكون كل واحد منها مقيدة بنوع من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا
قول الشارع للمكلف يمكنك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يحقق
الا مع انتفاء كل وجه يقتضي قبحه والمنع منه وليس شرط الجهة كون الشيء حراما
من جميع جهاته اذ الظلم حرام مع انه حادث وعرض وحركة مثلا وحدوثه وعرضيته
وكونه حركة لا مدخل له في ذلك وفيه نظر لان المدعي ان الفعل ذو جهتين احديهما تقتضي
الاباحة والاخرى تقتضي الحرمة بل ادعى انه اشتمل على جهتين تقتضي كل منهما اباحته
وهو ظاهر فان اباحة قتل الزاني بسبب استلزامه انزجار الناس عن الترتب على الفروج المحرمة
واباحة قتل المرتد بسبب انزجار الناس اعني الكفر وتاكد الرغبة في الاستمرار
على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف الفرض اذ المفروض اقترانهما واجتماعهما دفعة
واحدة فسبق احدهما على الاخر مناف فيه وقد ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت
اخت الرجل وزوجة اخيه رضيعة دفعة واحدة بان اخذ لبنهما جميعا ووجر في حلقها
فانه يصير الواحد خالا وعما للرضيعة دفعة واحدة وكل واحد منها سبب مستقل
في التحريم واحسن منه ما لو ارضعت اخته من امه بلبن اخيه من ابيه حبيبه فانه يصير
عما لها وخالا دفعة واحدة واما الثالث فلانه خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع على ان كل واحد
من الاسباب علة مستقلة لخصوصية الحكم المذكور والقول بعلية للمشترك بينهما على سبيل الاستقلال

ابطال له ان كان ما نفاس عليه اقسامه والاثبت المطلوب من اجتماع المتكثرة ومنع ذلك
المشترك وامتناع على الحكم الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل منهما علة لشرط عدم غيره
فالقول بالاشتراط المذكور ربما في الاجماع فيكون باطلا وجواب الفرق على كل تقدير كالجواب
عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وسياتي في باب الاعتراضات قال المصنف
الرابع في شرايط الاركان وفيه مباحث الاول يشترط في الاصل ثبوت حكمه
لان تشبيه الفرع في ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه وان يكون حكمه شرعيا لان البحث
في الشرعي لا العقلي وهو غير لازم لجواز استناد حكم الاصل الى العقل واستناد العلية
ووجود العلة في الفرع الى السمع فيكون سمعيا وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا
لم يكن الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلة ان اتحدت فالتوسط
عبث والا لزم التعليل بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل القريب والمتنازع وان لا يكون
دليل الاصل متناولا للفرع والا لزم الترجيح من غير مرجح وان يظهر تعليل حكم الاصل بالجامع
اما عندنا فبالنص واما عند القايلين به مطلقا فيه وبالاستنباط لان رد الفرع اليه
انما يصح بذلك وان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتاخر عن الوضوء لانه ثبت بعد
الهجرة وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وتقدير المقدرات والحدود
والكفارات وكالمتفق في القسامة وضرب الدية على العاقلة وان لا يكون ذا قياس مركب
وهو ان يتفق الخصمان خاصة على حكم الاصل وان اختلفا في العلة فهو مركب الاصل
وان اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف كما يقول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
فالاصل غير معتبر فيهما وانما اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة فالحنفية تقول العلة في منع القصاص
المكاتب جهالة المستحق من السيد او الوارث لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق
العبد به والا منعت الحكم في الاصل وكما يقول في ان تزوجت هذا فهي طالق تعليق فلا يصح
قبل النكاح كما لو قال هذه التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي يمنع وجود التعليق في الاصل
فان صح المنع بطل الالحاق والا منعت الحكم في الاصل فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع الحكم
في الاصل او منع العلة اقول قد عرفت ان القياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع

والعلة والحكم وان غايته ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع لخروج القياس ح لا يخرج عن
شرايط هذه الاركان فمنها ما يعود الى الاصل وهي على قسمين احدهما يتعلق بالحكم والثاني
يتعلق بعلة ذلك الحكم اما الاول فامور الاول ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس
تشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا الثاني ان يكون حكمه
شرعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظ لان جميع الاحكام الشرعية انما تعرف
بالسمع واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في
الفرع عقلية فكان القياس عقليا لا شرعيا واعترض فخر الدين بان ثبوت الحكم في الفرع
يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف في
الفرع فلو قدرت المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت الحكم في الاصل عقلية جاز ان يكون
الباقيان سمعيين فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات سمعية
والمستفاد من السمعي سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي
والى هذا اشار المص بقوله وهو غير لازم الى اخره الثالث ان لا يكون حكم الاصل منسوخا
لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو متوقف على
كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يبق الحكم المرتب عليه ثابتا شرعا
لم يكن معتبرا وفيه نظر لان اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي
في صدق كونه معتبرا وفيه نظر لان اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم صلاحية
ترتب الحكم عليه ان قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفرع ويكون نسخ الاصل تخصيصا
وان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه
ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى
لان الشهادة بالاعتبار انما هو له دون الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني يكون عبثا
وذلك لو قال الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على
التفاح على البر بعلة كونه مطلقا مطعوما وان كانت العلة الجامعة بين الاصل والفرع
غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ حكم النكاح بالجذام

في المرأة عيب يثبت به بين الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا
على القرن والرتق ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين لا للفسخ
النكاح فاستدلوا على الجنس لجامع فوت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم
المتنازع اعني كون الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت بما ثبت به
حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم
اصله ثابتا بعلة اخرى غير متحققة فيه كتفويت الاستمتاع فيمتنع تعديه الحكم بوجودها
لان غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له ضرورة ان الحكم الثابت معه ثابت بغيره اتفاقا
فلو ثبت الحكم به في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن
الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد اعني حكم الاصل القرن
بالمتنافيين وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين
فرعه فان العلة الاولى تقتضي ان يكون معرفة لذلك الحكم او باعثة عليه علة مستواه
الثانية اعني الجامعة بينه وبين فرعه علة الحكم وكون الثانية علة لذلك الحكم
يوجب استغنائه عن العلة الاولى والاستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما جمع منا
اذا كان حكم الاصل معولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولو بالعكس
كما لو قال الحنفي في مسئلة تعيين النية عندنا اذا نوى النفل اتى بما امر به فوجب
ان يصح كما لو كان فرضه الحج ونوى النفل فان الحكم في الاصل مما لا يقول به الحنفي بل
الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه متضمن اعترافه بالخطاء في الاصل
لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل هذا عندك علة للحكم في الاصل
وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه والا فيلزم انتقاضه بتحقق
الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل
فهو ايضا فاسد فان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا على هذا الوصف الخاص
والرابع لا يكون دليلا بثبوت الحكم في الاصل متناولا لثبوته في الفرع والا لكان جعل
واحد منهما بعينه اصلا والاخر فرعا دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو محال —

نظر الجواز كونه

نظر الجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية لتناوله للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى
الفرع بالتضمن والالتزام وحينئذ لا يكون قياسه عليه ترجيحا من غير مرجح وان لم يظهر تعليل
حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يمكن بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا
انما هو النص واما عند الجمهور القائلين بحجية القياس مطلقا فطريق النص تارة والاستنباط
اخرى السادس ان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياس الوضوء على التيمم في
وجوب النية في التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متاخر عن ايجاب الوضوء
وقال فخر الدين والحق انه يقال ان لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقديم
الفرع على الاصل فان قبل هذا الاصل اما ان يقال كان الحكم ثابتا من غير دليل وهو تكليف
ما لا يطاق او كان ثابتا البتة فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل اخر على ذلك الحكم
جاز فان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان ترتيب وفيه نظر للمنع من كون
تجدد ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما يرفع عدم وجوبها
اولا وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا لجواز اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه يرفع عدم
حكما ثابتا شرعا بل شرعي السابع ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان
المعدول عن سنن القياس اما ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون
مستثنى عن قاعدة عامة والثاني ما يكون مبتدأ اما الاول كقوله شهادة خزيمة وحده فانه
مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير
النصب للزكوات ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى
عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني فان يكون
قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخصة
السفر لدفع المشقة او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة الثامن ان لا يكون
ذا قياس مركب ان لا يكون حكم الاصل متفقا عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا
عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة
وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل علة في

الاصل المذكور ويجمع بينه وبين فرعه بما ينقض المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت
بها دون الاولى وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل
به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف
واقع في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة فيقول
الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو جهالة المستحق
من السيد والورثة لا العبودية وح ان سلمت ذلك امتنعت التعدية الى الفرع
لعدم العلة فيه وان ابطلت التعليل بها منعت الحكم للانتفاء علتنا فلم يلزم منه
مخالفة نص ولا اجماع وعلى كل التقديرين يكون القياس ممتنعا لانه لا ينفك عن عدم
العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب
الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة عن حكم الاصل وهي فرع
له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له فانه لا طريق الى
اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل واما الثاني وهو مركب الوصف
فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا وذلك كما لو قال
الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت بهذا فهي طالق تعليق
فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هذه التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا اسلم وجود التعليق
في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من
قال هذه التي اتزوجها طالق وقلت بصحته كما في الفرع فلا محذور في ذلك لعدم النص
واجماع الامة عليه ولا يتم القياس ح لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او منع
الحكم فيه وسمي هذا القياس مركب الوصف لانه لاختلاف في الوصف الجامع
البحث الثاني في شرايط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد
اما في عينها كالشدة في الخمر في جنسها كالجناية في قصاص الاطراف المشتركة بين القتل
والقطع وان يكون الفرع ساويا الحكم الاصل اما في عينه كوجوب القصاص في القتل المشترك بين
المثقل والمحدد او في جنسه كاثبات ولاية النكاح قياسا على اثبات ولاية المال فالمشترك

الولاية

الولاية وان لا يكون منصوصا عليه اقول لما فرغ من ذكر شرايط الاصل شرع في ذكر شرايط
ما يقابله وهو الفرع وهي ثلاثة الاول ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة
لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين
الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف لجامع الجناية المشتركة
بين القتل والقطع الثاني ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل اما في عينه كوجوب
القصاص في النفس المشترك بين القتل المثقل والمحدد او في جنسه كاثبات الولاية
على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما جنس
الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل
للافضاء الى مصالح العباد وح مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يقع ان ما يحصل من
المصلحة مثل الذي يحصل من حكم الاصل ومع مخالفته حكم اصله لا يعلم ذلك ولان
القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة
الثالث ان يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك على قسمين احدهما ان يكون الحكم
المنصوص عليه مطابقا للحكم الذي دل عليه القياس والثاني ان يكون مخالفا له
فالاول جائز عند الاكثرين فان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز وعلى
هذا لا يكون عدمه شرطا على ان بعضهم منع ذلك لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد
مع فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانه
انه لم يتعرض في الخبر للقياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه منه وقال
صاحب الاحكام انه يكون القياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما بالقياس
عليه اولى من عكسه ظنا او اضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية لكن لا نعلم
جواز القياس لم لا يجوز قياس كل منهما على الاخر فيكون الغرض تاكيد الدلالة
والترجيح عند وجود معارض كما في المنصوص للتعدد على الحكم الواحد فانه لو قال
حرمت بيع الربا بالبر متفاضلا لكونه مطعوما وقال حرمت بيع الشعير بالشعير
متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل واحد من النصين دال على تحريم التفاضل في البر والشعير

بالنص والقياس واما الثاني وهو ان يكون النص دالا على خلاف مدلول القياس
فمنع منه الاكثر وجوزه قوم وقد مر ذلك في باب التخصيص ولم يذكر فخر الدين هذا
القسم في المحصول هنا ولا شيخنا في النهاية قال البحث الثالث في ان
العلة يشترط ان يكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع
من شرع الحكم وهذا لا يجب عندنا لان العلة يثبت بالنص وان وصف
ضابطا لحكمة ولا يجوز ان يكون حكمة مجردة لخفائها وعدم ضبطها وان لا يكون
عدمية في الحكم الثبوتي وهذا عندنا غير واجب والاكثر على جواز التعليل لمحل
الحكم في الاصل والفائدة الاطلاع على الحكمة ومنع القياس فلا يشترط تعدية
العلة ويجب ان لا يتأخر عن حكم الاصل كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي
عرض له الجنون بالجنون وان لا يرجع عليه كالنجاسة في بطلان البيع وان
يكون مركبة كالقتل العمد العدوان والعلية اعتبارية وان اضافية لانا
نجوز العدمية اقول لما ذكر شرائط الاصل والفرع شرع في ذكر شرائط
العلة وهي هكذا بخط المصنف الاول ان يكون العلة بمعنى الباعث ان يكون
مشتملة على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا
اعني اشتمال العلة على الحكم المذكور يجب ان يكون معلوما للناس اذا كان
ممن يعتبر في العلة النص كالمص وموافقيه بالتفصيل وان كان النص
يدل على تلك الحكمة في الجملة فلا يصح ان يكون العلة وصفا طرديا لا حكمة فيه بل
امارة مجردة لانه لا فائدة في الامارة الا تعريف الحكم والحكم في الاصل بالخطاب الدال
عليه لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة الاصل مستنبطة من حكم ومتفرعة
عليه فلو كانت معرفة له لكانت متفرعة عنها فيلزم الدور وفيه نظر اما الاول فلانه
لا يلزم من انتفاء تعريف العلة بمعنى الامارة للحكم في الاصل انتفاء تعريفها الحكم مطلقا
لجواز كونها معرفة له في الفرع وكذا الثاني لان العلة المتفرعة عن الحكم في الاصل وهي متفرع
عنها في الفرع فلا دور الثاني ان يكون وصفا ضابطا للحكمة المقصودة من شرع تعليل

وجوب القصاص

وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر والمراد بالحكمة عند الفقهاء
تحصيل المصلحة ودفع المفسدة ومنع تجويز التعليل بنفس الحكمة المجردة عن الوصف الضابط لها
بما قال الاكثرون لخفائها واضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والبقاع
والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة مناط الحكم منها والوقوف عليها الا بعد مشقة وحرج
وعسر وذلك على خلاف المألوف من عادة الشرع من رد الناس من المظان الظاهرة
الجلية الواضحة دفعا للحرج والمشقة والعسر كما يعلم ان الشارع انما رخص القصر في
السفر دفعا للمشقة المضبوطة بوصف السفر المقيد بالمسافة المعينة الى موضع
معين ولم يعلقها بنفس المشقة لما كان اضطرابها واختلافها ولهذا لم يرخص
للجمال في الحضر لتحقق المشقة وان حصل زيادة مشقة على مشقة المسافر الذي
يقطع في اليوم ربع فرسخ لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب وجوزه الاقلون لان
الحكمة علة العلة فلو لم يجز التعليل بها لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل
اخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة مصونة عن الاختلاف والا
اضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام الثالث ان لا يكون
الوصف عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العلية صفة وجودية بدليل انها
نقيض اللاعلية العدمي وقد يكون عدميا كما في الامتناع والامكان كما ان نقيض
الثبوتي قد يكون ثبوتيا كالانسان واللاانسان ولانه لو صح هذا الدليل لزم
ان يكون الوصف العدمي علة مطلقا لا للحكم الوجودي لا للعدمي وانتم انما منعتم
كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العلة ان يكون وجودية مطلقا فان كثيرا
من العدميات يكون باعثا على بعض الافعال الا ترى ان عدم امتثال العبد لامر سيده
باعث له على ضربه وذلك امر لا يرتاب فيه ذو عقل فلم اختلفوا في تعليل الحكم بالحكمة كتعليل
حرمة الخمر لكونه خمرا فجوزه قوم ومنعه اخرون وفصل فخر الدين الرازي في المحصول
فجوزه في العامة ومنعه في المتعلية سواء كانت منصوصة او مستنبطة
اما الاول فانه لا استبعاد ان يقول الشارع حرمت العلة الربا في البر لكونه برا او يعرف

كون البر مناسبًا لجهة الربا فان قلت لو كان المحل علة لكان الشي الواحد قابلا وفاعلا وهو محال لان نسبة القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشي الواحد لا يكون نسبته الى الشي الواحد بالامكان والوجوب معا قلت لا نم لزوم ما ذكرتم من كون القابل فاعلا لان العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف او الباعث ولو سلم كونه بمعنى المؤثر لكن لا نم ان الحكم حال في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن خطاب الشارع وتسميته محلا مجاز سلمنا اللزوم لكن لا نم استحالة اللازم واجتماع النسبتين المتقابلتين للشي الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع اختلافها فلا ولا ريب في مغايرة جهة القبول لجهة التاثير واما الثاني وهو استحالة كون العلة المتعدية للحكم فلان العلة المتعدية هي التي توجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون الشي عين غيره واما المانعون من التعليل فاحتجوا بان الفايدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة في معرفة الحكم الشرعي وهي مفقودة هنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة مستنبطة ٢
من حكم الاصل ومتفرعة عليه على ما تقدم فلا يكون معرفة له ولا دائرا ولا في الفرع لاستحالة تحققها فيه والجواب المنع من انحصار الفايدة في معرفة الحكم كيف وهنا فايدة اخرى ظاهرة كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك ادعى لانقياد النفوس اليه بخلاف التعبد الصرف فيكون اقضى الى مقصود الشرع وكالامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصية النص هي علة حكمه في الفرع فان قلت يكفي في قلت يجوز وجود وصف مناسب للحكم متعد فلو لم نعلل بالمحل لبقي الوصف المتعدي فلما صح جواز كون المحل علة للحكم بطل اشتراط كون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل الخامس منعه ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في

خواص الموصوف المطلقة وذلك لا امتناع في مناسبة وصف يختص بمحل الحكم مخصوص يتعلق به فيغلب على الظن كونه علة له والعلم بذلك ضروري واحتج المجوزون بان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة التعدية لزم الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفا على صحة كونه علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل به فلا دور والحاصل من هذا ان معنى الشرط التعدية في التعليل هو كون الوصف علة واكثر الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له قبل ثبوت الجنون قالوا لان علة الاصل اما بمعنى الباعث او المعرف او المؤثر فان الاول لزم ثبوت الحكم لا بباعث اصلا او بباعث مغاير للعلة المتاخرة عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخر باعثا لاستحالة تحصيل الحاصل والثاني باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فايدة الامارة تعريف للحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون تعريفها تعريفا للمعرف وهو محال والثالث باطل ايضا لاستحالة تاثير المتاخر في المتقدم السادس يجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا يرجع الى الحكم التي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة لدفع حاجة الفقراء لما فيه من رفع وجوب الشاة ضرورة تحقق دفع حاجتهم بقيمتها وان ارتفع الاصل المستنبط منه ضرورة التوقف عليهما على اعتبارها السابع يشترط في العلة ان لا يكون مخالفة للنص الخاص او الاجماع المخصص وهذا مما وقع الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال الاكثرون نعم ونفاه الاقل اما الاولون فقالوا لانه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب لانا نعلل تحريم كثير من الاعيان النجاسة بنجاستها واما الاخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه على الحكم المجعول معلولا فلا يصلح للعلية للتخلف اعني تخلف الحكم عنه وهو نقض والاصل عدمه

وان يكون متاخرا فلا يصلح للعلية لما بيناه من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتاخر
وان يكون مقارنا وليس جعله علة للاخر اولى من العكس ولانه يحتمل ان يكون
هو العلة وان يكون غير العلة فهو على تقدير لا يكون علة وعلى تقدير يكون
يكون علة والمعتبر في الشرع انما هو بالغالب وعدم العلية اغلب على الظن من ثبوتها
وكلما غلب على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز التاخر اذ المراد بالعلة
المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم كوجود المعرف لوجود الصانع تعالى ولحدوث العالم
ولا نقض فان الحكم المجعول ليس علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة بقران الحكم
الاخر به كما في تعليل تحريم الخمر بالسكر فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر فكذا لا يمنع
من كونها علة لما لم يكن علة لذاتها بل باعتبار الشارع بقران الحكم بها ولا يستلزم تخلف
التحريم عنها لجواز المقارنة ومنع عدم الاولوية لانا قد نعرض الكلام فيما اذا كان
احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس الثامن يجوز كون العلة مركبة من وصفين
واكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين
ونحن لما اشترطنا في العلة بتنصيص الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل
بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الامور لا جرم جوزنا ان
يكون مركبة واما المجوزون ممن قال بالاستنباط قالوا انه يمكن ان يقترن بالهيئة
الاجتماعية ظن علية الحكم المخصوص اما بالمناسبة او الشبه او السبر والدوران
او غير ذلك فيجب العمل لوجوب العمل بالظن في امثال ذلك واما المانعون فقد احتجوا
بان كون الشيء علة صفة لذلك الشيء زائدة عليه سواء حصلت له لذاته او بجعل الفاعل
لامكان تصوره مع الجهل بكونه علة ولصحة حمل العلة عليه كما يقول هذه علة كذا
فان حصلت بتمامها لكل جزء كان كل جزء منها علة اذ لا معنى لكون الشيء علة
الا حصول صفة العلية له وهو محال لامتناع حصول الصفة الواحدة بالتشخص
في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منه جزء من العلية لزم انقسام
الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت

من جزء

من جزء واحد كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج عنه وهو المطلوب واجيب
عنه بان صفة العلية امر اعتباري لا تحقق له خارجا والا لزم التسلسل وزيادتها
على الموصوف بها انما هو في الذهن لا الخارج ولان معنى كون المجموع علة قضاء
الشارع بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكم وليس ذلك صفة حتى يقال ان
تقال اما ان يحصل في كل جزء او في بعضها كان تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن
نمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض بكون
الشيء جزءا او كلا او نحوهما واما التعليل بالامور الاضافية فجائز عند من يجوز التعليل
بالامور العدمية واما من يمنع من ذلك فيمنع منه ان كانت الاضافة عدمية
وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل فكان
حلولها فيه اضافة اخرى لها الى المحل في تلك الاضافة يكون ايضا وجودية لان
مسمى الاضافة حاصل فيها وهو وجودي وهي قائمة بالمحل فيثبت لها اضافة
اخرى ويتسلسل واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من
الاضافات وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة المطلقة
ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودي ما سمي الاضافة او قيد الخصوصية
والاول باطل لما تقدم والثاني باطل ايضا لان خصوصية الاجزاء فرضته لها فلو كانت
وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي وانه محال واعترض المص في النهاية بانه
لا يلزم من كون مطلق الاضافة وجوديا ان يكون انواعه وجودية لجواز ان يكون
المخصصات عدمية ونظيره ان المطلق لا وجود له الا في انواعه فاذا كانت
عدمية امتنع كون المطلق وجوديا وان الفصل علة للجنس فاذا كان موجودا
استحال ان يكون عدمية — البحث الرابع في شرائط الحكم يشترط فيه
ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثر جوزوه في الاحكام العقلية والحق خلافه
لانه يفيد الظن لو كان حجة وهل يثبت في اللغات انكره جمهور الاشاعرة و
الحنفية وجوزه ابن سريج وقال ابن جني وهو مذهب اكثر الادباء كابي علي والمازني

لانه الخمر قبل حصول الشدة لا يسمى خمرا ومع حصولها يسمى به فيغلب على الظن ان العلة
هو الشدة وهي ثابتة في النبيذ وان كل فاعل مرفوع وكذا غيره من انواع احكام
الاعراب وانما حجة المخالف ان اهل اللغة لو نصوا على لم يحكى الا يجوز القياس اعنى
عانما السواد ثم يقول قيسوا عليه ولان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة
والمناسبة بين الاسم والمسمى والجواب المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو
والاشتقاق والتصريف مبنية عليه والحق يفتقر الى التنصيص عليه واذا جعلت
العلة الموقوف لم يجب المناسبة والحق انه لا يجوز القياس في الاسباب لانا اذا جعلنا
اللواط موجبا للحد بالقياس على الزنا فان كان للجامع بطل القياس وان كان
الجامع هو المقتضي للحد لم يخص خصوصيتي الاصل والفرع موجبتين لامتناع
الاستناد الى المشترك والى الخصوصيات فينتفي الحكم فيبطل القياس ولا يجوز
اثبات الحكم العدمي بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تاخر
العلة عنه ويجوز بقياس الدلالة لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر
هذا في النفي الاصلي اما اذا كان الحكم اعداما فانه يجوز اثباته بهما معا وجوز الشافعي
القياس في التقديرات والكفارات والحدود والرخص ومنعه الحنفية ومع ذلك
حكموا في شهود الزنا بوجوب رجم المشهود عليه استحسانا وقاسوا في الكفارات
الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا على عمدا وقاسوا في المقدرات كما
والدلو الكبير وقاسوا في الرخص برفع سائر النجاسات بالحجر قياسا على الاستنجاء
مسألة لما بين شرائط علة الحكم شرع في ذكر شرائطها وهي قسمان احدهما مختلف
فيه والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور الاول ان يكون شرعيا وهو مذهب
جماعة واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف
الحكم الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس
في الاحكام العقلية واللغوية واما الاول فاختاره اكثر المتكلمين ومنه نوع تسمونه
الحاق الغايب بالشاهد قالوا ولا بد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد

والدليل

والدليل اما الجمع بالعلة فكقول الاشاعرة اذا كانت العالمية شاهدا معللة بالعلم
وجب ان يكون غايبا كذلك واما الجمع بالحد كقولهم العلم حد العالم شاهدا من
له العلم فيجب طرد الحد غايبا واما الجمع بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحيوة
شاهدا هكذا غايبا واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على
الارادة والعلم شاهدا فكذلك غايبا وفي هذا الكلام نظر لان العلم الذي هو العلة
في المثال الاول ليس جامعا بل المطلوب اثباته في الفرع والجامع هو المعلول
وهو العالمية والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى موجود فيكون مرئيا
كما في الشاهد فان الجمع بينهما بالوجود وهو علة الروية عندهم وكذا المثال
الثاني فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المط صدقه على
الغايب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه هو العلم وهو المشروط لا الحيوة
التي هي المشروط ان تقديره هكذا الله تعالى له علم فله حيوة كما في الشاهد
فان الحيوة هي المطلوب اثباته في الفرع والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى
حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان الحيوة التي هي شرط الادراك هي الجامع
هنا واما الرابع فمثال صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام وهو الدليل
على اثبات الحكم المط اثباته في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس
على مقدمتين احديهما ان الحكم يثبت في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك
العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم في
الفرع لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم اما ان يعتبر فيه كونه
حاصلا في الصورة الاولى اعني الاصل وكونه ليس حاصلا في الصورة الثانية
اعني الفرع اولا فان كان الاول لم يكن المعنى تمام العلة بل جزءها لان المراد
من تمام العلة ما يجتمع كلما لا بد منه في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان
الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل
العلم القطعي بهاتين المقدمتين عسر جدا لان الوصف الحاصل في الاصل لا بد

وان يكون مغايرا للوصف الحاصل في الفرع ولو بالتعيين وح يمكن ان يكون
للتعيين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع ولا يتم القياس ولو كانتا ظنيتين
او احدهما ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنية والمختار المعتمد انه لا يجوز
في الاحكام العقلية لان هذا القياس على تقدير كونه حجة انما يفيد الظن وهو
لا يجري في الامور العقلية المقاصد العلمية والمطالب اليقينية لما تقدم
من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين مبنى القياس عليهما متعسر ان لم
يكن متعذرا وهل يجري القياس في اللغات انكره جمهور الحنفية واكثر الاشعرية
وقال به القاضي ابو بكر وابن سريج وكثير من الفقهاء واختاره ابن جني
وحكي انه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك
بوجهين الاول انا اذا راينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة والمطربة المخمرة
للعقل واذا حصلت سمي خمرا ثم اذا زالت زال ذلك الاسم غلب على الظن
ان علة تسميته خمرا هي تلك الشدة للدوران فاذا راينا تلك الشدة حاصلة في النبيذ
حصل ظن ان علة تسميته خمرا موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول ظن ان
علة تسميته خمرا واذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن ان
النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان
كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكذا باقي انواع الاعراب ولم يثبت ذلك
الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمروا في ذلك علمنا انما
رفع لكونه فاعلا وانتصب لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين الاول
بان اهل اللغة لو صرحوا بان الالحاق بالقياس لم يعد جوازه كما لو قال مالك عبيد سود
اعتقت عبيدي السواد ثم قيسوا عليه فانا لا نحكم بعتق باقي عبيده فكيف نحكم
بجوازه اذا لم ينقل عنهم نص فيه الثاني ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم
في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومسماه فانه
لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين شيء من المسميات اصلا والجواب

عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتب الادب كالنحو والتصريف
والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على
وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا من
الامة لم ينازع في ان تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع
استعمالها وهذا الاجماع منقول بالتواتر وعن الثاني منع عدم جواز القياس على نقل
النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق امر شرعي فهو متوقف على
حصول سبب مستند الى الشارع وهو انشاء المخصوص من المالك وجعل
المالك السواد علة للعتق لا يوجب صيرورته كذلك وعن الثاني ان المناسبة
انما يعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث او الداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف
كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا اما القياس في الاسباب فالمشهور انه
غير جائز وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواطة على الزاني
في ايجاب الحد واحتج المانع بان اللواط مثلا اما ان يشارك الزنا في وصف
يكون علة لايجاب الحد او لا فان كان الاول لم يكن الزنا ولا اللواط سببا للحد
لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية
كل واحد منهما وان كان بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا
ولان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك بخلاف
القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالعلة المشتركة
بينه وبين الفرع لان الجامع اعني العلة المشترك بين الاصل والفرع ليس
له تاثير في الحكم بل تاثير في علية وصف كل واحد منهما كالزنا واللواط في هذا
المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح لعلية
العلية يكون صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلف في الحكم
العدمي كعدم وجوب الوتر مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم
على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة

لا قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال بعلم اثار الشي وخواصه اللازمة لوجوده
على علمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف
متجدد واورد عليه بان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز تاخر الدليل عن
المدلول كالعالم مع الباري نعم هذا في العدم الاصلي اما في الاعدام المتجددة كعدم
وجوب الصلوة اما المناجات بعد ثبوته فهو حكم شرعي مجدد فجاز اثباته بكل
واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما القياس في التعذيرات والكفارات
والرخص والحدود فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة السابقة على كون
القياس حجة وابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يمكن في
الاحكام المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام في غير موارد النص
على تحققها فيها وهذا امر متعذر في التعذيرات كلها كنصب الزكوات واعداد
الركوعات ومواقيت الصلوة فان عقول البشر تقصر عن ادراك الجملة فيها
ولا يهتدي اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف
الاصل المستند الى قوله عم والاضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب قطع اليد
في السرقة ولم يوجبها في مكاتبة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة
في الظهار لكونه منكرا ولم يوجبها في الردة مع انها اخش واشد حيث
لم يوجب الكفارة فيما هو علم امتناع القياس فيه واما الحدود فلان القياس فيها
انما يثبت الظن ويجوز خلافه شبهة فيندرئ الحد بها لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات
واما الرخص فانها محال من الله تعالى فلا يتعدى بها مواضعها وفيه نظر لان كون
الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها
بخبر الواحد ويمنع من كون خلاف الظن شبهة يندرئ بها الحدود والا طرد فلا يثبت
بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ويمنع كون المذكورة
غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها ليس لنفسها بل لعدم تعقل
معناها وهذا امر يشترك فيه كل حكم ونحن انما نقول بجواز القياس فيما علم تعقل

معناها

معناها واهتداء العقل الى الحكم فيها وكون الرخص منحا من الله تعم لا ينافي
عدم تعديها ثم ان الشافعي مناقضهم انفسهم فقال اما الحدود فقد كثرت
اقيستهم فيها حتى تعدوا فيها الى الاستحسان مع انه على خلاف مقتضى العقل
العمل فيه ما يوافق العقل اولى واما الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار
بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد حيث قال
تعم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا الدلو
الكدلو والبير فقالوا ينزح عشرين للفارة وللعصفور مثل ذلك وقاسوا تقديرا
على التقدير فقالوا في الحمامة اربعين لانها ضعف الفارة وجعلوا الدلو التي يتسع
بها ما يسع صاعا وقالوا بما جرا ينزح ولو واحدة اذا كانت عظيمة تسع وعشرين
دلوا من دلائهم بالقياس على عشرين والى هذا اشار المصنف بقوله كما قيل وفي
الدلو الكبيرة في بعض النسخ كما في الدلو والبئر ومعناه الخصم قاسوا الدلو
المذكورة اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبئر الذي يتعذر نزح
مائها لغزارته على البئر الغير غزيرة الماء غالبا وهي التي يكون فيها من الماء مائتان و
خمسون دلوا فقالوا انها يطهر بنزح ذلك القدر لان الغالب ان ماء البير لا يزيد
على ذلك واما الرخص فاظهرها الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا
عليه ازالة كل النجاسات نادرة كانت او معتادة وقاسوا العاصي بسفره على غيره
في الترخص مع ان الترخص اعانة والمعصية لا يناسب الاعانة قال

الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس وهي ثلثة الاولى القياس
منه جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق وامامع النص على العلة او بدونه كالحاق
الامة بالعبد في تقويم النصف عند العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة
والذكورة وانتفاء نظر الشارع اليه ومنه خفي وهو ما عداه كغيره من الاقيسة
وايضا من القياس قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلية وقياس دلالة وهو
ما صرح فيه بالجامع الا انه ليس للباعث بل ملازمه وقياس في المعنى الاصلي وهو

مالم يصرح فيه بالجامع بل جمع فيه بنفي الفارق الرابع القياس ينقسم
الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه
او بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم
ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة
كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فرق بينهما الا
الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك
في العتق خاصة واما الخفي فهو ما يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل و
والفرع مظنونا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما جرى مجراه
وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس
في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بين الاصل والفرع وكان علة باعثة
على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدة
والمطربة ونحوه ويسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلية والثاني وهو
المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع ولم يكن ذلك الجامع نفس
الباعث على الحكم بل لازما له كالجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة الملازمة
للشدة المطربة التي هي الباعثة على الحكم ويسمى بقياس الدلالة للتصريح فيه
بالجامع بما هو دليل على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع باحدى موجبي العلة
في الاصل استدلالا به على الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة لليد
الواحدة وقتلهم للشخص الواحد في وجوب القياس عليهم بواسطة
الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها واما الثالث وهو
القياس في معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع
كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب الشريك على العتق بتوسط
نفي الفارق بينهما وسمي بذلك لانه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في
معنى الاصل الثالث الثاني لا يجوز القياس في جميع الاحكام لان فيها

ما لا يعقل

ما لا يعقل معناه ولان الاصل لا بد وان يكون منصوصا والا لكان فرعا وقد تعلم
بطلانه ويجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع اما عندنا فقط فانا نمنع القياس
واما عند الخصم فلامكان ان ينص الله تعالى على جملة الاحكام ويدخل التفاصيل
فيها ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض واقله وما لا
يتعلق به عمل كدخول النبي صلعم مكة صلحا او بالقتال الرابع القياس لا يجري
في كل الاحكام الشرعية لان فيه ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن
قاعدة عامة كقبول الشهادة خزيمة او لا كاعداد الركعات وتقدير نصب
الزكوات ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والا لكان فرعا
على اصل آخر وقد تعلم بطلانه في بيان شرائط الاصل وح لا يمكن اثبات احكام
الاصول المقيس عليها بالقياس ويجوز ان ينقيد بالله تعالى بالنص على الاحكام
الشرعية كلها اما عندنا فقط لانه واقع لبطلان العمل بالقياس وكل حكم شرعي
فعليه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه
بقوله نص من الشارع كقوله تعالى واحل الله البيع يستلزم احلال كل بيع
يستلزم واما على راي القائسين فلان التنصيص على جملة الاحكام الشرعية
امر ممكن وهو مقدور الله تعالى فصح منه فعله ويدخل تفاصيل الاحكام في تلك
الجملة وذهب قوم الى قياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد
لشمول احد الحكم الشرعي جوازها وقد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح
على الباقي ذلك لان الجائز على احد المتماثلات جائز على الباقي وهو غلط لمنع
تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللون ومنع ابو اسحق الشيرازي القياس
فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس والحمل ولعدم العلم
باسبابها وعدم ضبطها فيتم المرجع فيها الى قول الشارع ولا يجوز القياس فيما لا يتعلق
به عمل كدخول النبي عم مكة بالقتال او صلحا وكقرانه وافراده في الحج فان هذه بطلت
لتعرف لا للعمل بها فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن قال المصنف الثالث ههنا

نوع من القياس يسمى قياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع
لثبت لعلة كذا للمناسبة والاقتران وهي موجودة في الاصل من دون الحكم
وهي نوع من التلازم ويقرب منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن شرطا الصحة
الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة ليست شرطا فخالف حكم الفرع حكم
الاصل وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي
واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فيقال لو لم يكن القياس شرطا مطلقا لم يكن
شرطا بالنذر ثم يستثني النقيض للنقيض ويستدل على اثبات الملازمة بين
المقدم والتالي بالقياس فيقول ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة
اقول هذا النوع من القياس يستعمله المتاخرون ويسمونه قياس
الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم الفلاني لمناسبة لذلك الحكم واقترانه
وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت هذا الحكم للاصل
لم يثبت الفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي مركب
من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها ونتيجة نقيض مقدمها وانما سمي
هذا قياس الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا معللا بتلك العلة
المتحققة في الاصل ثم يتوصل بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه اولانه يثبت
علة الحكم المعينة في الفرع اولا وتبين ثبوتها بعد ذلك في الاصل فكان ذلك
الاصل مقيسا على فرعه ويقرب من هذا قياس العكس وهو عبارة عن
نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا
لصحة الاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة
فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن ليصير شرطا له بالنذر لكنه
شرط له بالنذر اتفاقا فيكون شرطا له في نفس الامر وتبيين صدق الشرطية
لزوم التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان يقال ما لا يكون شرطا للشيء في
نفس الامر لا يكون شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في

نفس الامر

في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول ظاهر
لاشتمالهما على تركيب كل منهما من متصلة موجبة استثنائي لنقيض تاليها الانتاج
نقيض مقدمها والعلة موجودة في الصلوة تحقيقا وفي الصوم تقديرا
قال المقصد الحادي عشر في التعادل والترجيح وفيه مباحث الاول
في التعادل الامارتان ان تعادلتا في حكم واحد وتنافي الفعلان جاز كون حظ المصلي
الى جهتين غلب في ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب واحد وتخير
المجتهد وان اتحد الفعل كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوبه
او جوازه فيمتنع عنه شرعا وان جاز عقلا اما الجواز فلامكان اخبار عدلين
بحكمين متنافيين واما عدم الوقوع فلان العمل بهما نقيض وجوب العمل و
تحريمه على المكلف واحد وتركهما يقتضي العبث بوضعهما اذ امارة لا يمكن
العمل بها عبث والعمل باحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وجوزه قوم وهو
الاقرب والحكم هنا التخيير لكم ويلزم من التخيير بين امارة الوجوب والاباحة
الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه كالمسافر اذا
حصل في مكان يتخير فيه بين الاتمام والقصر فان صلى بنية القصر سقط عنه
وجوب الركعتين وان صلى تماما كان واجبا وكمن عليه درهمان اذا قال له
المالك ان دفعت الي الدرهمين فعليك الاخذ وان دفعت احدهما اسقطت
الاخر عنك اذا عرفت هذا فان عرض التساوي للمجتهد تخير وان كان للمفتي
خير المستفتي وكان الحكم بين ما تناوله الحكم باحدهما في وقت وبالاخرى
في اخرى تخيير اقول قد عرفت في صدر الكتاب ان احد اجزاء
اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية
المذكورة ولو اخر البحث فيها عن الاستصحاب الذي هو احد
طرق الاحكام على ما اختاره المص واكثر المحققين كما فعله في النهاية كان اولى
لتاخر كيفية الاستدلال بالشيء عن ذلك الشيء بالذات واعلم ان تعادل الشيئين

عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولهما
المستفادة منها والادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين
منها متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند
حصول دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو مح بالضرورة
واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما
محالان واما الامارات المفيدة للظن فقد يكون عقلية وقد يكون شرعية اما الاول
فلا شك في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين بالنفي والاثبات كحصول الرق
المتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن زمانه يحصل
ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان المخصوص وعدم جريان العادة بوقوع
المطر فيه يحصل ظن انتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين
المتقابلتين فيه فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق فانه
لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والثقة واحتمال الصدق
بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري واختلف المجوزون في حكم التعادل عند
وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال الاخرون يتساقط الا
امارتان ويرجع الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون
في حكم واحد مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول
فكما اذا دلت احدى الامارتين على جهة معينة من جهة القبلة ودليل آخر
على ان جهة القبلة غير تلك الجهة وعرض ذلك للمكلف بالصلوة عند تضيق الوقت
عليه فان الحكم وهو وجوب استقبال القبلة في الصلوة واحد والفعلان اعني
التوجه الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص
الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل و دلت
الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جائزان واستدل
على الاول بقولهم في زكوة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة

فمن

فمن ملك مائتين لانه ايهما ادى من الواجب والاولوية والمصلي في الكعبة
يتخير في استقبال اي الجهات شاء وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا
لاتفاقا فان كان هناك دليل من خارج يدل على عدم الجمع بينهما كان دالا على
وجوب على البدل وح يكون الواجب احد الفعلين لا بعينه كما في خصال
الكفارة او الامر الكلي على ما تعلم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق
الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلي وكذا
الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو
امر كلي صادق على استقبال اي جدرانها اتفق فمتعلق الوجوب انما هو واحد
بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال به مطابقا والمثال الثاني ما قدمناه
والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فانه وان كان جائز الوقوع عقلا كما تعلم
لكن بعضهم منع منه شرعا قال انه لو تعادلت امارتان على الحظر
والاباحة فاما ان يعمل بهما معا وهو مح لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو محال
ايضا لانهما اذا كانا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما
عبثا وهو غير جائز على الشارع او يعمل باحدهما على التعيين لانا اذا خيرنا بين
الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ترجيحا لامارة الحكم فيه التخيير واجاب
عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح امارة الاباحة على امارة الوجوب
لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه وان اخذ بامارة الاباحة
ثبت في حقه كالمسافر اذا حضر في مواضع التخيير بين التمام والقصر فانه ان صلى بنية
القصر سقط عنه الركعتان وان صلى بنية الاتمام وجبتا عليه ولا يوصف الركعتان
بالاباحة وكذا من له على اخر درهمان فقال ان دفعت على الدرهمين احدهما
والا دفعت الي احدهما اسقطت عنك الاخر فانه يتخير ولا يلزم كون الدرهم مباحا
والتحقيق في هذا ان يقال الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك
مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او مترتبا على امر اخر قصدا وفعل لزم من التخيير الاخذ

بامارتي الوجوب ولا باحة الاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر
وكذا التخيير بين امارتي الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين
الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة
لكن هذا هو الحق فان المكلف يتخير بين ما يوجب الترخص كالسفر في شهر رمضان
وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا لم يتوجه هذا فالتعادل ان وقع
للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي حكمه ان يخير المستفتي
في العمل بايهما اراد كما يلزم في حق نفسه وان وقع للحاكم عين احدهما لانه
منصوب لقطع الخصومات ولو خيّر الخصمين لم ينقطع المنازعة فان كلا منهما
يختار الاعود اليه والاصلح له بخلاف المفتي وهل للحاكم ان يقضي باحدهما
في وقت ويخص بالاخرى لغيره في وقت اخر قال المحققون نعم اذ ليس
في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده
اللهم الا ان يقال دليل شرعي خارجي على عدم جوازه كما روي ان النبي صلعم قال
لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وقد قضى عمر في المسئلة
الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذلك على ما قضى وهذا على ما نقضي لكن الحكم
يجوز ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تبدل اجتهاده. ولظهور الامارة
الموجبة للحكم الثاني على الوجه للحكم الاول قال اذا تعارض الدليلان
فاما ان يكونا ظنيين فالحق الترجيح بينهما فيعمل بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو باطل وامكن العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه تعين
واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتأويل
بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع لعلة والخاص المظنون لعلة وان
كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة
بما يقوى به على معارضها وهو اما ان يكون في دليلين نقليين او عقليين
او منقول ومعقول اقول تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلولهما

وهو على ثلثة

وهو على ثلثة اقسام لانهما اما ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما
ظنيا والاخر يقينيا فالاول وهو ما اذا كانا ظنيين او يقينيين الترجيح بينهما
وهو عبارة عن تقوية احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك
الاضعف لمرجوحيته وخالف في ذلك قوم وزعموا ان الحكم اما التخيير او
التوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح من
الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل بالضرورة
فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن ان كانت
معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة والتالي
باطل فانه لا ترجيح للاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان الملازمة ان العلة
لترجيح بعض الامارات على غيره لكان باعتبار رجحان الاظهر على الظاهر
وهذا بعينه قائم في الشهادات ووجوب العمل بالراجح فيها بكثرة العدد
كالاربعة على الاثنين ووفور التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة
الموجبة لرجحان الصدق سلمنا لكن نمنع الملازمة وعلية الوصف المذكور
بان يقول ان العلة هي الرجحان المالوف من الصحابة اعتباره والعمل به
وهو الثابت في الادلة المتعارضة دون الشهادات هذا اذا لم يمكن
العمل بهما من وجه دون الاخر ولو امكن ذلك تعين وكان اولى من الغاء
احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على
كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا كل واحد منهما من وجه
دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر
بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى واعترض
المصنف رحمه الله في النهاية بان العمل بكل واحد منهما من وجه عملا بالدلالة التابعة
من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عملا بالدلالة الاصلية والتابعة
في احد الدليلين وابطال لهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع

علي العمل بالتابعين وابطال الاصليين وفيه نظر فان العمل بتابع واصل
انما يكون راجحا علي العمل بالتابعين اذا كانا من الدليلين اما اذا كانا من
دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظ فان فيه تعطيلا
للوط الاخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولي من التعطيل
والثاني وهو كونهما يقينيين فلا يتصور الترجيح فيهما لانه فرع علي تعارضهما
والتعارض في اليقينيات مح اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون مقدماته
ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتداء او بواسطة سابقة ذلك اما متعدد
وذلك لا يحصل الا عند اجتماع علوم اربعة العلم الضروري بصحة المقدمات
اي بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة والعلم الضروري بصحة
ترتيبها والعلم الضروري بلزوم اللازم عنها والعلم الضروري ان ما يلزم عن
الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين
ملزوم للقدح في البديهيات وقول المص فالتعارض بينهما محال الا ان يكون
احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله
والخاص المظنون نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني
تعارض الظنيين وانما استثني من حيث كلا من الدليلين جزء يقيني
فالعام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا والاخر
ظنيا فتعين العمل باليقيني ضرورة استلزامه العلم بكذب الظن المقابل
لليقين اللازم من الدليل فلا يعتبر وقد اتضح ان الترجيح انما يكون متحققا
في الامارات المفيدة للظن ولهذا عرفه المص لح هنا بانه اقتران الامارة بما
يقوي بها علي معارضها وهو اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين
وذانك الدليلان قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما
عقليا والاخر نقليا فالمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم او الظن بشيء
اخر بحيث يندرج فيه الامارات ــــــ البحث الثالث اذا تعارض

دليلان

دليلان نقليان يرجح اما بالسند او بوقت الورود او المتن او الدلول او بامر
خارجي فالاكثر رواة ارجح والاعلم اسنادا ارجح وترجح رواية الفقيه والافقه
والزاهد والازهد والعالم والاعلم بالعربية وكونه صاحب الواقعة والاكثر
مجالسة للعلماء والمحدثين او من طريقه اقوي والذي ظهرت عدالته
بالاختبار او تزكية الاكثر والاعلم او مع ذكر سبب العدالة ومع العمل بروايته
والاكثر حفظا وضبطا للالفاظ والجازم علي الظان ودايم سلامة العقل علي
المختلط في وقت ما والحافظ علي الراجع الي الكتاب والاشهر وغير المدلس
ومعروف النسب ومتلبس الاسم بالضعيف والمتفق علي كونه مرفوعا
علي المختلف فيه وذاكر السبب وناقل اللفظ علي ناقل المعني والمعتضد بغيره
ومن وافقه الاصل علي من كذبه والمسند علي المرسل خلافا لابن ابان حيث
قدم المرسل ولعبد الجبار حيث حكم بالتساوي والمتاخر علي المتقدم كالمدني
علي المكي وكالذي ورد بعد فوت الرسول عليه السلام وكمتاخر الاسلام مع علم
سماعه بعد اسلامه ويرجح العام المبتدء علي ذي السبب للخلاف في قصر
الثاني علي سببه والفصيح علي غيره والافصح فصيح علي الفصيح والخاص علي العام
والحقيقة علي المجاز والدال بالوضع الشرعي او العرفي علي الدال باللغوي
والذي لم يدخله التخصيص علي ضده والمنطوق علي المفهوم والناقل عن الحكم
والمحرم علي المبيح والنافي للحد علي مثبته ومثبت الطلاق والعتاق علي نافيهما
والمقترن بالعلة اقوي والمؤكد علي غيره والموافق لعمل العلماء او الاكثر او الاعلم
واذا تعارض قياسان فما اصله قطعي اولي وكذا ما دليل العلية فيه نص قاطع
والتعارض فيه قريب من التعارض انما يتحقق في الدلالة الظنية اما موكل
وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون في متنه وفي دلالته او من وجه دون
اخر كعمومات الكتاب العزيز او السنة المتواترة وكاخبار الاحاد الخاصة فان
الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ان الدليلين المتعارضين

قوله فيعرف [illegible] في الاخبار الا التعارض [illegible]

قد يكونان نقليين وقد يكونان عقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر
نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضتهما
لهما فكما تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام الاول في وجوه
ترجيح النقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها
بحال وروده وثالثها ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر ورابعها ما يتعلق
بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق تارة بكثرة الرواة
وتارة يتعلق باحوالهم فالاول منه ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان
روايته من الرسول عم بغير واسطة عشرة مثلا الرجح مما اذا كان رواية عن
خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من
تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواية غير المعصومين يحتمل كونه صادقا
ويحتمل كونه كاذبا واذا انضم اليه الاخر كان الاحتمالات اربعة ومع الثالث
يكون ثمانية ومع الرابع خمسة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من هذه الاقسام
ما عدا قسما واحدا وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم
كاف في كون ذلك الخبر حجة ومنه ما يكون سببا في المرجوحية وهو ما اذا
كانت الوسايط اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر انما يكون حجة مع صدق
الواحد والواسطة بينه وبين الرسول عم وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا
ويحتمل كونه كاذبا فاحوالها اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد منها
وهو ما اذا كانا صادقين وباقي الاحوال لا يكون حجة ولو تعددت الواسطة
فان كان الاثنين كان الخبر حجة في حال واحد من الثمانية وان كان ثلثة
كان واحدا من ستة عشر وهكذا وكونه غير حجة في باقي الاحوال كلها و ح
يضعف الظن عند التعدد الوسايط المتوسطة وتكثرها حتى انه ربما
ادى الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا
الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر والاولى ان يقال ان بلغ في قلة

الوسايط

الوسايط الى حد الشذوذ والندرة كان مرجوحا لان ما يجري على قانون
المعتاد والطريق المالوف ارجح في الظن من غيره واعترض شيخنا في النهاية
على دليل رجحان الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة
كل من الخبرين بالشخص او تساووا في الصفات لما اذا تعددت وكانت صفات
الاكثر اكثر فلا وفيه ونظر فان المراد بالترجيح بالعلة او الكثرة انما هو مع قطع
النظر عما عداه ولو كانت الصفات الموجبة للظن بالصدق في الاكثر اكثر كان
كل واحد منهما ارجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل اكثر ترجح من جهتين
وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك
انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه الثاني
الترجيح الحاصل باحوال الرواة وهي امور الاول ان رواية الفقيه راجح على
رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه
على ظاهره يتفحص عنه ويبحث عن تاويله ويسال عن مقدمته وسبب حدوثه
حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس والا كذلك العامي فانه
لا يفرق بين الجايز وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المذكور
لعدم الباعث له على ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا له
للاختلال والوقوع في معاطب الاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل
الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث بلفظه فلا وهو باطل لما ذكرناه الثاني رواية
الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكر من الخلل في
جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه الثالث رواية الزاهد وهو المعرض عن متاع
الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس
ويمنع عن حفظ الحديث من الدخول في الامور الدنياوية والمهالكة على
تحصيلها ويرجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان اختيار السؤال
اضه عن العوايق اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى الرابع رواية العالم

لما ذكرنا في الفقيه والافقه الخامس كون احد الراويين صاحب الواقعة والاخر
ليس كذلك يوجب رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة
اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عايشة في التقاء الختانين على رواية من روى
ان الماء من الماء ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي صلعم تزوج ميمونة
وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوج وهو حرام لان ابا رافع كان السفير
بينهما وهو الذي قبل نكاحها عن الرسول صلعم السادس رواية اكثر مجالسة للعلماء
ارجح ممن ليس كذلك لان مجالستهم يفيد استعدادا للتفطن والفهم فيكون الظن
الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وكذا رواية من مجالس اهل الحديث
راجحة على رواية من ليس كذلك السابع رواية من طريقه اقوى في الاداء كان
والعلم متقدمة على رواية غيره كما لو روى احدهما انه راى زيدا وقت الظهر وروى
الاخر انه راى في نحو ذلك اليوم ببغداد فتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول
فكانت روايته ارجح اما التراجيح الحاصلة بالورع فهي امور الاول رواية من ظهرت
عدالته بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال عند نقل روايته والارجح من رواية
مستور الحال عند نقل روايته وارجح من رواية من يثبت عدالته بالتزكية
الثاني من يثبت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح من رواية من يثبت عدالته
بتزكية بعضهم او تزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل بعدالة
الاول اقوى من ظن عدالة الثاني الثالث رواية من يثبت عدالته بتزكية
الرجل الاعلم الاورع ارجح من رواية من يثبت عدالته بتزكية الرجل العالم
الورع لقوة ظن عدالة الاول الرابع رواية من يثبت عدالته بتزكية العدل
الذاكر للسبب ارجح من رواية من يثبت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر
السبب الخامس رواية من يثبت عدالته بتزكية الراوي بعمله بخبره ارجح
من رواية من تثبت عدالته بتزكية من زكوه بانه يروي حديثه ان قلنا ان كل
ذلك تعديل وكذا رواية من زكوه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكوه ولم يعمل

بروايته

بروايته واما التراجيح الحاصلة بسبب الزكا فهي على وجوه الاول رواية الاكثر ضبطا
ارجح من رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا رواية الاشد حفظا
لالفاظ الرسول صلعم راجحة على رواية غيره الثاني رواية الجازم بالحديث ارجح
من رواية الظان له لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني
الثالث رواية دايم العقل راجحة على رواية من يعرض له اختلال العقل في بعض
الاوقات اذا لم يعرف انه روى الحديث حال سلامة عقله او حال اختلاله الرابع رواية
من يحفظ الحديث راجحة هذا على من لم يحفظه ويعتمد على كتاب لانه ابعد عن
الشبهة ويحتمل رجحان الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان على
الحافظ بخلاف من يعتمد على كل رواية كتاب محفوظ مصحح واما التراجيح الحاصلة
بسبب شهرة الراوي فامور الاول رواية الكبير من الصحابة او من غيرهم راجحة
على رواية غيره لان دينه كما يمنعه من الاقدام على الكذب كان صدقه ارجح في الظن و
وقد روي ان امير المؤمنين عم كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر ولان الكبير
من الصحابة يكون اقرب الى الرسول عليه السلم من غيره فيكون اعرف بالحديث
من ذلك الغير الثاني رواية غير المدلس ارجح من رواية المدلس والتدليس
لغة اخفاء العيب الثالث رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله
لان احتراز المعروف بالنسب عن الكذب اكثر للقدرة على معرفة عدالته بالبحث
عن احواله والتفحص عن صلاحه بخلاف الاول الرابع رواية غير الملتبس اسمه باسم احد
الضعفاء راجحة على رواية من يلتبس اسمه باسم احدهم مع صعوبة التميز عنهم
لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما التراجيح العايدة الى
كيفية الرواية فامور الاول ان يقع الخلاف في احد الخبرين هل هو موقوف على
الراوي او مرفوع الى الرسول والاخر متفق على رفعه الى الرسول صلعم فالثاني
ارجح لحصول الشك في صدور الاول عن الرسول صلعم وحصول الظن بصدور
الثاني عنه صلعم الثاني رواية من يذكر سبب حدوث حصول ذلك الحكم ارجح من

روايته من بجرد من ذلك لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني الثالث
الخبر المنقول لفظه الخ من المنقول بمعناه خاصة ومما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق
على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني ولتطرق الغلط الى الثاني دون
الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف الرابع الخبر المعتضد بحديث سابق
الخ ما ليس كذلك الخامس الخبر الذي يوافقه الاصل اعني المروي عنه بمعنى انه لم يكن
راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم البحث في ذلك والخبر المسند الخ من الخبر
المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على قبول الاول دون الثاني وخالف في ذلك
عيسى ابن ابان حيث زعم ان المرسل الخ والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي
لنا ان الراوي اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة له دون المروي له فلا يتمكن
باحد ممن روى له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وعدمها
واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله في العدالة
وعدمها واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله وجرحها
لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم والرجح ضرورة رجحان خبر من يتمكن معرفة
عدالته لكل احد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا مع خفاء العدالة
وكان من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار البحث احتج
المخالف بان المخبر الثقة لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول عم الا مع القطع
بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول عم قال ذلك الحديث بخلاف ما لو
اسند وذكر الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يرد على الحكاية ان فلانا
قال ان الرسول عم قال ذلك فكان الاول اولى والجواب ان قول الراوي قال
رسول الله صلعم كذا نقيض ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل عن جابر قوله
اجزاءه على ظاهره بل يجب حمله على الاداة اظن ان رسول الله صلعم قال كذا او سمعت
او رويت وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر هنا الراوي وهو المسند اولى للتمكن من
معرفة عدالة كل احد بخلاف ما اهمل ذكر الواسطة لعدم تمكن من معرفة حاله واعلم ان

رجحان

برجحان المرسل على المسند انما يريد به اذا قال الراوي قال رسول الله صلعم ما لو قال
عن الرسول كذا فانه لا يترجح على المسند لانه في معنى قوله روي عن رسول الله صلعم
ولو كان احد الراويين لا عن عدل لمحمد بن عمر من الامامية يرجح على خبر من يسكن
العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورة والحرية قياسا على الشهادات قال شيخنا في
النهاية لا باس به الثاني في التراجيح المتعلقة بحال ورود الخبر وهي من وجوه الاول
اذا كان احد الحديثين متعين ما على الاخر قدم المتاخر لكونه ناسخا لحكم المتقدم
مع مراعاة شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في الايات المترتبة ويتفرع على ذلك
امور الاول يرجح المدنيات من الايات والاحاديث على المكيات لان غالب حال
المكيات انها وردت قبل هجرة الرسول عم والمدنيات بعدها فيغلب على الظن
تاخر المدنيات وتاخر المكي عن المدني نادر قليل فيلحق بالغالب الكفين الثالث
ترجيح ما ورد بعد قوة شوكته صلعم وعلو شانه كان في اخر زمانه فيغلب على الظن
تاخره وقال اخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف كان
الاول متعينا واما اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول
عليه لاحتمال تاخره بجنم وهو ضعيف للعلم بكون الاول صدر عنه في اخر زمانه وفقد ذلك
في الثاني واحتمال صدوره في اول زمانه وفقد ذلك في الاول واحتمال كون الثاني
متعينا على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في اخر زمانه وهو حينئذ يحتمل
المتقدم فيتساقطان ويبقى الرجحان السابق بغير معارض الثالث ان يكون راوي
احد الخبرين متاخر الاسلام باقي كل زمان المتاخر مع الرسول صلعم لم يمنع من تاخر روايته
عن رواية المتاخر اما اذا علم بثبوت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات
المتقدم متقدم على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب وفيه
نظر فان احتمال تاخر رواية المتقدم على رواية المتاخر لا يمنع من رجحان رواية
المتاخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها في زمان المتاخر فلا يحتمل تقدمها على زمان
اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فيكون رواية المتاخر

عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتمل تاخرها عن رواية المتاخر وتقدمها عليه
فاذن احتمال تاخر رواية المتاخر في حالين من ثلثة واحتمال تاخر رواية المتقدم
في حال واحد منها فيكون الاول اغلب على الظن من تاخر الثاني الثاني اذا كان
احد الخبرين عاما مسلا اي مالم يرد على سبب والاخر عاما ورد على سبب كان الاول
ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب اي كالمحقق
يجب ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا ولم نقل به الا انه يفيده رجحانا
ما واعلم ان رجحان العام المبتدا على العام الوارد على سبب انما يتحقق في غير محل
السبب واما في محله فينبغي ان يرجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه
كان خاصا والخاص متقدم على العام الثالث الترجيح العايدة الى المتن اعني
لفظ الخبر وهي ترجيح الفصيح على الركيك لانه اشبه بكلام الرسول عم اذ كان صلعم
افصح العرب وقال انا افصح الالطف بالضاد والركيك بعيد عن كلامه عم حتى ان
بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم به والذي قبله حمله على ان نقل الحديث بكلام نفسه
وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماعا الثاني ترجيح الافصح اي الاشد فصاحة
على الفصيح لانه عم كان مختصا من الفصاحة بمرتبة من لا يشاركه فيها غيره
فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له فيه
وقال اخرون لا يرجح بذلك لانه عم اذ ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما علمنا
من مشاركة غيره له عم في الفصيح وبالافصح على الفصيح البالغ الى الغاية القصوى
الثالث الخاص راجح على العام وقد تقدم والدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح
على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اغنى ومنعها اخرون لان المجاز الراجح
اظهر في الدلالة من الحقيقة المهجورة ولان المجاز الذي المستعار اظهر في
الدلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه
نظر لان رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال والتجديد
لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار ومع اعتباره

الخامس الدال

الخامس الدال بالمقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع
اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله على
المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك فيه
مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه
اللغوي على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف فلا نرجح الشرعي
على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي شرعي معا
واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل
فكان هذا اللغوي اولى واختار هذا التفصيل المصرح في النهاية وفيه
نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على
الاخر لا ترجيح احدى دلالتي الخبر الواحد على الاخرى واما القسم الثاني فلا نم
لرجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم
الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع هذه اللغة فكان الرجح وقوله يكون
اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع
اياه عن موضوعه وضعه لذلك المعنى والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى
ما لا ما ابقاه على موضوعه واستعمله فيه وكذا الكلام في العرفي والعام الذي لم
يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان الثاني يصير مجازا بخلاف الاول السادس
في تمام مسماه الدال على المعنى بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه ان قلنا
ان المفهوم حجة لان ادلة المنطوق اقوى من المفهوم هذا في مفهوم المخالفة
اما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك الرابع في التراجيح العايدة الى
الحكم المدلول عليه وهي ستة الاول اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل
وكان الاخر ناقلا له كان الثاني ارجح من الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر
اولى حجة الاولين ان الناقل مستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم
بالعقل فكان الاول اولى ولان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي

عنهما وان يكون بعد اسلامه فيحتمل تاخرها عن رواية المتاخر ونحوهما عليه
فاذن احتمال تاخر رواية المتاخر في حالين من ثلثة واحتمال تاخر رواية المتقدم
في حال واحد منهما فيكون الاول اغلب على الظن من تاخر الثاني الثاني اذا كان
احد الخبرين عاما مسلا اي ما لم يرد على سبب والآخر عاما ورد على سبب كان الاول
الرجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب اي المحقق
يجب ان يكون مقصورا عليه هذا وان كان ضعيفا ولم نقل به الا انه يفيد رجحانا
ما واعلم ان رجحان العام المبتدء على العام الوارد على سبب انما يتحقق في غير محل
السبب واما في محله فينبغي ان يرجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه
كان خاصا والخاص متقدم على العام الثالث الترجيح العايدة الي المتن اعني
لفظ الخبر وهي ترجيح الفصيح على الركيك لانه اشبه بكلام الرسول عم اذ كان صم
افصح العرب وقال له الفصيح الا لطف بالصاد والركيك بعيد عن كلامه عم حتى ان
بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم به والذي قبله حمله على ان نقل الحديث بكلام نفسه
وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماعا الثاني ترجيح الافصح اي الاشد فصاحة
على الفصيح لانه عم كان مختصا من الفصاحة بمرتبة من لا يشاركه فيها غيره
فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره فيه
وقال الحزون لا يرجح بذلك لانه عم ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لقلة
من مشاركه غيره له عم في الفصيح وبالافصح على الفصيح البالغ الى الغاية القصوى
الثالث الخاص راجح على العام وقد تقدم والدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح
على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر منها ومنعها اخرون لان المجاز الراجح
اظهر في الدلالة من الحقيقة المهجورة ولان المجاز الذي المستعان اظهر في
الدلالة من الحقيقة فان قولنا فلان يحبل اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه
نظر لان رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال والتجدد
لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار ومع اعتبار

الخامس الدال

٢٣٥

الخامس الدال بالمقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولي من الدال عليه بالوضع
اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله على
المعنى الشرعي اولي من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك فيه
مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه
اللغوي على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف فلا يرجح الشرعي
على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي شرعي معا
واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل
فكان هذا اللغوي اولي واختار هذا التفصيل المصرح في النهاية وفيه
نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على
الاخر لا ترجيح احدى دلالتي الخبر الواحد على الاخرى واما القسم الثاني فلا نعلم
لرجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم
الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع هذه اللغة فكان الرجح وقوله يكون
اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع
اياه عن موضوعه وضعه لذلك المعني والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعني
ما لا ما لا ابقاه على موضوعه واستعمله فيه وكذا الكلام في العرفي والعام الذي لم
يدخله تخصيص اولي مما دخله التخصيص لان الثاني يصير مجازا بخلاف الاول المتبادر
في تمام مسماه الدال على المعني بمنطوقه اولي من الدال عليه بمفهومه ان قلنا
ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم هذا في مفهوم المخالفة
اما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك الرابع في التراجيح العايدة الي
الحكم المدلول عليه وهي ستة الاول اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل
وكان الاخر ناقلا له كان الثاني ارجح من الاول عند الاكثر وقال بعضهم الموهم
اولي حجة الاولين ان الناقل مستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموهم حكمه معلوم
بالعقل فكان الاول اولي ولان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي

ازالة حكم العقل فوقط اما لو جعلنا المتوهم متاخرا لكثر النسخ لازالة الناقل حكم العقل ثم ازالة المتوهم حكم الناقل واحتج الاخرون بان حمل الحديث على ما يستفاد الا من الشارع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فايدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فايدة اولى فلو جعلنا المتوهم متقدما على الناقل لكنا قد جعلنا المتوهم واردا حيث الحاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المتوهم واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى وفيه نظر لان فيه اعترافا برجحان الناقل على المتوهم وهو مدعى الاولين ورجحان المتوهم على الوجه الذي ذكره انما يتحقق اذا اجمعنا بين الحديثين ولم يرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتاتى فيما اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين الثاني اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول على الثاني لقوله عم ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولان العمل بالتحريم لا يتوقع معه حرج ولان الفعل اذا كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم والعقاب الثالث اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد والاخر يتضمن نفيه قدم النافي على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل النافي للضرر والنافي له يكون على وفق الاصل والمثبت له على خلافه وكان النافي ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد الناقل على المقرر الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق والاخر نافيا لهما قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي لان مشروعيته على خلاف الاصل فيكون زائدا لهما على وفق الاصل والخبر المقابل بموافقة الاصل راجح على الواقع بخلافه وقيل النافي لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة

النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي له الخامس اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دال على الحكم دون علته كان الاول اولى لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولا قضايه الى المقصود بسبب تسهيل الانقياد وسهولة القبول واذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مقرونا بتاكيد والاخر كان خاليا من التاكيد كان الاول ارجح مثل قوله عليه السلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل الخامس التراجيح بالامور الخارجة وهي ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء او الاعلم والاخر ليس كذلك فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر ايذان وان يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرفهم بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عم عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان كل منهما فزية على الفاضل والعالم تتمة في تعارض الاقسية وقد عرفت ان القياس ليس حجة عندنا اذا كان منصوصا على علته كما تعلم ويكون التعارض فيها قريبا من التعارض بالاخبار لان القياس لا بد له من اصل متفق عليه على حكمه كما تقدم والا بد فيه من علة لذلك الحكم منصوص عليهما فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي واصل الاخر ظني كان الاول الارجح كما يرجح القطعي على الظني ولو كانا معا ظنيين واحدهما اغلب على الظن من الاخر لما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل علة حكم اصل احدهما نصا قاطعا والاخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا دليلين نقليين غير قاطعين لكن احدهما ارجح من الاخر بما تقدم في تراجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا البحث في التراجيح التي بحسب الحكم وبالامور الخارجة كلها

المقصد الثاني عشر في الاجتهاد وفيه فصول

الاول المجتهد وفيه مباحث

الاول

الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي والاقرب بقوله

التجزية لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد
في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول يدفع العرض اقول لما فرغ من
مباحث القياس وتعادل الادلة وترجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه
اما في ماهيته او اركانه او اقسامه او احكامه اما الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة
عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور يستلزم للكلفة
والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في
حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه ليحصل استفراغ
عنه والفقيه من له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل
ظن احتراز من استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم
شرعي احتراز عن تحصيل الظن بحكم عقلي او اصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن
الحاجب وفيه نظر فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ
الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي لكون خبر الواحد والقياس حجة
اجتهادا واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا وقال
آخرون الاجتهاد واستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية
بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي
والاصطلاحي وتقييده بما بعده مميز للمعنى الاصطلاحي عن اللغوي وقولنا في طلب الظن
يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية
يخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير يخرج
اجتهاد المقصر مع الامكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا
وهذا سبيل مسائل الفروع ولذلك سمي هذه المسائل اجتهادية والمناظر فيها مجتهدا
وفيه نظر لما تقدم من وجوب الحكم الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ
المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم ان الاجتهاد يتعلق
بالمجتهد وهو الناظر المتعلق به وبالمجتهد فيه وهي المسائل الفرعية وهل يقبل

الاجتهاد

الاجتهاد التجزية بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال
قوم نعم لان الغالب في الحادثة من الفرائض مثلا ان يكون اصلها في الفرائض دون
غيرها من المناسك والزهد والاجارة فمن احاط بما ورد من الايات والاحاديث
وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن
الاجتهاد في غيرها غاية ما في الباب ان يقال لعله شذ منه شيء ولكن ذلك
خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يمكن يعتد به ولانه لو لم يجز لا بل تلك
المسئلة على وجه الاستقصاء فقد ساوى العالم بها وغيرها من المسائل في
العلم بتلك المسئلة وكما جاز للثاني الافتاء فكذا جاز للاول وربما احتج عليه
ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال
في ست وثلاثين منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع
المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي واجيب عنه بجواز تعارض
الادلة عنده في تلك المسائل او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر واحتج
الاخرون انه يجوز تعلق الحكم المفروض اجتهاده فيه بما لم يعلمه من المسائل فلا
يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف الفرض المفروض حصول جميع الامارات
المتعلقة بتلك المسئلة عنده قال الثاني الحق انه عم لم يكن متعبدا
بالاجتهاد لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولانه عم قادر بالعلم فلا يجوز له
العمل بالظن ولان مخالفه كافر ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه عم كان يتوقف
في الاحكام على الوحي ولان تجويز اجتهاده يفضي الى تجويز اجتهاد جبريل عم
فينتفي القطع بالوحي احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق ولقوله تعالى
عفا الله عنك ولقوله عم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
والجواب ان المشقة انما يثبت اعتبارها مع التسوية شرعا والعفو عن اصحابه
او ان الاذن شرعا في الاباحة فصح اسناد العفو معه وعدم سياق الهدي
لا يدل على سابقه بالاجتهاد اقول اختلف الاصوليون في ان النبي صم هل كان

معتبد بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي
ابو يوسف به وانكره الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع
وبه قال اصحابنا واصحاب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من
جوزه في امور الحروب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد لانه ليس بوحي
الثاني انه عم كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى فلا يجوز له
التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كما يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز تحريها
عينيه والتعويل على اجتهاده فيها الثالث مخالف النبي صم في الاحكام كافر
ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر فحكم النبي صم صادر عن الاجتهاد
اما الاول فقوله تعم فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني
فلان المخطئ في الاجتهاد له اجر واحد والمستوجب للاجر في شيء لا يكون كافرا
به الرابع لو كان عم متعبدا بالاجتهاد كذلك بعد وقوع الواقعة التي لم ينزل
عليه فيها وحي ولو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما جاز له التوقف لكنه توقف
فيها كما في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد الخامس لو جاز
للنبي عم الاجتهاد لجاز لجبريل عم والتالي باطل والا لزم الشك في الشرع
الذي جاء به محمد صلعم بل هو من عند الله تعالى او من اجتهاد جبريل عم
فالمقدم مثله احتج الشافعي ومن وافقه على جواز اجتهاده بوجوه الاول ان
العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عم افضل
الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول عم بالاجتهاد مع عمل الامة
به لكانت الامة افضل منه وهو باطل قطعا الثاني قوله تعالى مخاطبا للنبي صم
استاذنه قوم في التخلف بالخروج الى الجهاد فاذن لهم عفا الله عنك لم اذنت
لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون من الله

فيتعين

فيتعين ان يكون عن اجتهاده الثالث قوله عم حين امر اصحابه بالتمتع لتخلفهم عنه
لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بالوحي
فتعين كونه عن اجتهاده والجواب عن الاول المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما تكون
في الافعال المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ونحن لا نم ان اجتهاد الرسول عم مطلوب
الله تعالى بل يمنع من تسويغه وقد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن اصحابه
سلمنا لكن لا يدل على العقاب بل الظاهر انه يقصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة
فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله وغفر الله لك او عفى الله عنك
لو كان كذا من غير ان يخطر بباله له ذنبا اوجب ما يسال الله تعالى عفوه او عفوه
عنه ولجواز ان يكون اباحة تاخير المذكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطة
باذنه لهم فيه ويكون مخيرا في ذلك غير ان الاولى ترك الاذن فصح اسناد العفو
معه اليه عم والحق انه لا يتوجه العتاب اليه عم من الله تعالى على شيء اصلا لكونه
عم لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه
محظورا وعن الثالث ان الخبر لا يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد لان افعال
الحج لا يتعلق الاجتهاد فيها بعلم معاينها بل هي مستفادة من الوحي نعم لما
تلبس عم بالحج قارنا ثم اوحى الله تعالى اليه بعد ذلك فضيلة التمتع وانه لا يجوز
العدول عن القران اليه تاسف على فوات تلك الفضيلة وتعلل ان يقول تلبسه
عم بالقران ان كان من الله تعالى استحال تاسفه على فعله والا لكان قولا
بان في افعاله عم ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الله تعالى خيره فيه
وفي غيره فاختاره وهو وعدل عن الاخر الذي هو افضل قلت اختياره ذلك ان كان
بوحي من الله تعالى عاد الكلام والا كان في وحيه ما ليس بوحي قال
البحث الثاني في شرائط المجتهد والضابط فيه تمكين المكلف من اقامة الادلة
على المسائل الشرعية الفرعية وانما يتم ذلك بامور احدها معرفة اللغة ومعاني
الالفاظ الشرعية لا بالجميع بل بما يحتاج اليه في الاستدلال ولو راجع اصلا صحيحا

عنده في معاني الالفاظ الشرعية لا بالجميع بل بما يحتاج اليه في الاستدلال ولو لم يكن لما
جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشرع عربي لا يتم الا بهما فيتعلمهما وما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما
يتم ذلك لو عرف انه تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا يريد خلاف ظاهره من غير
بيان وانما يتم ذلك لو عرف انه تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى بالقبيح واستغنائه
والعلم بصدق الرسول عم واصول قواعد الكلام وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة
وثالثها ان يكون عارفا بالاحاديث الدالة على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل
صحيح واقوال الرجال ليعرف صحيح الاخبار من معتلها ويعرف اي القسم من الكتاب ما يستفاد
منه الاحكام وهو خمسماية آية ولا يشترط حفظها بل معرفة دلالتها ومواضعها
بحيث يجدها عند طلبها ورابعها ان يكون عارفا بالاجماع ومواقعه بحيث لا
يفتي بما يخالفه وخامسها ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب
وغيرهما وسادسها ان يعرف شرايط البرهان وسابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ
والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرهما من طرق الاحكام وثامنها ان يكون له قوة
استنباط الاحكام الشرعية من المسايل الاصولية اقول الشرايط التي يتوقف
كون المكلف مجتهدا لجميعها شيء واحد وهو كونه بحيث يمكن منه الاستدلال
بالدلايل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه المكنة للمكلف مشروط
بامور الاول ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها التضمنية والالتزامية
اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام ومتعلقها ولما كان اللفظ
المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام واضعه الى اللغوي والعرفي والشرعي
وجب ان يكون المجتهد عارفا بالاحكام اللغوية والعرفية والشرعية والمراد
باللغة انما هو اللغة العربية لان الشرع عربي لاستفادته من الكتاب والسنة
وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتها ومعرفة ما يتبعها كالنحو والتصريف
ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه الاشياء واجبة

كذلك

كذلك ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال على الاحكام الشرعية
اليه ولو كان عنده اصل مصحح مشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه
عند الحاجة كالمغني والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها عن قلبه وكذا
الكلام في توابعها من النحو والتصريف وقوله ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
اشارة الى ان معرفة ذلك واجبة الثانية ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه
وذلك لا يتم الا بمقدمتين احديهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام
اذ لو جاز عليه ذلك لم يأمن في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام
معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة على طلب الفعل المامور به وترك المنهي
الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد
عن القرينة الصارفة له عنه وما يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك
لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد
به ظاهره او يريد به معنى آخر مغايرا لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى
للمكلف وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة
المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب
متوقف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح وبوجوب الواجب واستغنائه عن فعل
القبيح وترك الواجب وذلك يتفرع على العلم بوجوده تعالى واتصافه بالقدرة
التامة والعلم العام والارادة والحيوة وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال
التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى مرسلا للرسول حتى يتصور معه
التكليف والعلم بالرسول عم وعصمته وما جاء به من الشرع المنقول عنه بما ظهر
على يده من المعجزات الظاهرة والايات الباهرة الدالة على صدقه دلالة قاطعة
وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون عن صدور القبايح عن الله تعالى
ويجوزون اخلاله تعالى بالواجب ويحيلون تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذلك
ينفي دلالة المعجزة على الصدق ويجوز ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق استيان

المحق من المبطل فينهدم به قواعد الاسلام وانما يبتني ذلك على قواعد الامامية
وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة
النبوية عم ما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما ان يحفظها بقلبه او يكون
بدونه عنده في اصل مصحح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها
بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها ليجدها اذا طلبها
وان يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة والامامة والنفي
واضداد ذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من معتلها ولا يشترط علمه بالكتاب
اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منه وذلك خمسماية اية اما ما على
ذلك من الايات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية
وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا
الاحاديث لا يجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والاداب وما يتضمن حثا على
مكارم الاخلاق في محاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق
بالاحكام الشرعية الفرعية فيها وكيفية دلالتها عليها من مواضعها بالتفصيل
بحيث يجدها اذا طلبها الرابعة ان يكون عارفا بالاجماع اي بماهيته ومواقعه
اي ما وقع عليه الاجماع من المسايل اذ لو كان جاهلا بها او بشي منها لجاز ان يؤديه
اجتهاده الى خلافه فيفتي به فيتبع اذ الاجماع من الادلة القطعية ومؤدي الى
الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو الامارات المفيدة للظن والحق انه لا يلزم حفظ مواقع
الاجماع والخلاف بل ان يعلم فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعرف ان له في
المسئلة التي يفتي بها موافقا من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه تجدد
هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يبحثوا عنها ولا عن ملزومها الخامسة
ان يعرف ادلة العقل من البرءة الاصلية فانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام
دليل صارف عنها من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب
على ما ياتي بيانه وغيرهما الدلالة ايجاب الشي مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك...

الاية

الاية السادسة ان يكون عارفا بشرايط البرهان التي عند تحققها يكون القياس
منتجا ومع فقدها او فقد بعضها لا يحصل الوثوق به وللحاجة اليها في ذلك عامة
في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية او بالتفريق وسواء كانت
من الكتاب العزيز او السنة المقدسة وغيرهما السابعة ان يكون عارفا بالناسخ
من الاحكام المستفادة من الكتاب او السنة لئلا يحكم بشي منها وان يعرف
الناسخ ان كان دالا على حكم يناقض الحكم المنسوخ اما لو دل على رفع حكم الاية المنسوخة
فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم للاحكام المنسوخة ناسخا في الجملة
مع انه يتعلق العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ مطلقا وكذا يجب ان
يعرف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيان
والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه لتوقف الاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب
والسنة على ذلك كله واما العلم بمسايل التي يبحث عنها المجتهد ون فليس شرطا
في الاجتهاد مع تاخرها عنه الثامنة ان يكون له قوة استخراج المسايل الفرعية
من المسايل الاصولية اعني المستفادة من النصوص من الكتاب او السنة بان يكون
فطنا ذكيا حسن الادراك منها للوازم المفهومة والخارجة للاحكام ومتعلقاتها
واعلم ان الاجتماع في هذه العلوم انما هو شرط في المجتهد المطلق لما المجتهد في
مسئلة معينة خاصة فلا يشترط الا علمه بما يتعلق بتلك المسئلة من الاصول
المذكورة عند من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم الفصل الثاني
المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فخرج بالاحكام الشرعي
الاحكام العقلية وبنفي الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع كوجوب الصلوة والزكوة
الاول لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في الحكم المجتهد فيه اذ هو احد اركان
الاجتهاد وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس وهو شامل للاحكام
الخمسة والتقييد بالشرعي يخرج الاحكام العقلية النظرية كحدوث العالم ووحدة
الصانع وغير ذلك من مسايل علم الكلام وغيره وبالفرعي الاحكام العقلية الشرعية الاصولية

مثل كون الاجماع ونظاير حجة وما جرى مجراه من مسايل اصول الفقه وتقييده
بعدم الدليل القطعي يخرج ما دل عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية
الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفق
عليه الامة والمصرح اهمل قيد الفرعي كما فعله فخر الدين في المحصول فورد عليه النقض
بمسايل اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين البصري عرفها المسايل الاجتهادية
باختلافهم فيها فلزم الدور وفيه نظر لانتقاضه بما حدث من المسايل التي لم يبحث
عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيها ويكون اجتهادية
ولم يحصل اختلاف المجتهدين فيها وكذا ما اجمعت عليه الامة من المسايل الشرعية
النظرية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسئلة اجتهادية ولم يقع فيها
اختلاف اصلا وان كانت بعد الاجتهاد وقوعه الاجماع قطعية عن اجتهادية
واما الدور الذي الزمه فغير لازم فان جواز الاختلاف مشروط بكونه اجتهادية
في نفس الامر لا العلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف على وقوع
الاختلاف فيها على جوازه فلا دور اصلا **قال الفصل الثالث** في احكام الاجتهاد
وفيه مباحث **الاول** اتفقت العلماء على ان المصيب في العقليات واحد
الا الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل مجتهد فيها مصيب لا على معنى المطابق بل بمعنى
زوال الاثم والحق الاول لانه تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي
مقصر فيبقى في عهدة التكليف واما المسايل الشرعية فالحق ان المصيب فيها
واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى في الواقعة وذهب جماعة من
المتكلمين والاشعري وابي الهذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب ولا حكم لله
تعالى في المسئلة الاجتهادية حكم معين عندهم لنا المخطي معذور اجماعا الا
من بشر المريسي لنا ان احد الامارتين ان ترجحت على الاخرى تعينت
فالمخالف لها مخطي وان لم يترجح كان اعتقاد كل من المجتهدين لرجحان امارته
خطاء ايضا ولان المكلف ان كلف لا عن طريق كان حكما في الدين اما تشبيها

او بما لا يطاق

او بما لا يطاق وان كلف من طريق فان خلا عن المعارض تعين والا فالراجح فان علم
الرجحان فالحكم اما التساقط او التخيير او الرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم معين
فالمخالف له مخطي والمصيب واحد **اقول** اتفق الجمهور من المسلمين على
ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها
واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطي اثم لتقصيره الموجب لعدم اصابة الحق على الجاحظ
واما عبيد الله بن حسن العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات
مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة في نفس الامر فان
استحالة ذلك معلومة ببديهة العقل بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطي ما اعتقاد
خلاف الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد احتج الجمهور بان الله تعالى
كلف بالعلم لقوله فاعلم انه لا اله الا هو واعلم علوا كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين
ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بالمنع
من وضعه تعالى ادلة قاطعة على تلك المطالب وتمكن العقلاء من معرفتها
والخطاب المذكور بالعلم بالاثنين مواجهة للرسول عم وله من العقل وقوة
النظر وكمال الحدس ما ليس لاحد من امته فلا جرم كلف بالعلم بالوحدانية
به لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان
الدليل القاطع ثابت على وجوب التاسي بالرسول عم كما تقدم فيكونون
مكلفين بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للامة وسبيل الى ذلك العلم لزم تكليف
ما لا يطاق وهو باطل واختلفوا في تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية
وسبر المذاهب فيه على وجه التقسيم ان يقول المسئلة الاجتهادية اما ان
يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون والثاني قول من يذهب
الى ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المجتهدين من المتكلمين كالاشعري
والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابي الهذيل العلاف والجبائيان ثم لا يخلو اما
ان يقال انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى في

المصوبين

في الواقعة بحكم لما حكم الآية واما ان لا تعال بذلك والاول هي القول بالاشبه وهو منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول باقيهم واما الاول وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة او امارة والاول قول جماعة من المتكلمين والفقهاء والحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه وظفر به اجران وان اجتهد واخطاء ولم يصبه اجر واحد على ما جهد من الكد والمشقة في الطلب والثاني وهو ان على ذلك الحكم امارة او دلالة فهو قول جماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابة الدلالة لخفائها ولهذا كان المخطي معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء ونسب الى ابي حنيفة والشافعي وقال آخرون انه مامور بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطي هل يستحق الاثم ام لا فذهب بشر المريسي الى استحقاقه الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي لو قضى بخلافه هل ينقض قضاؤه ام لا قال الاصم نعم ومنعه الباقون والحق من هذا المذهب ما اختاره المص وهو ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا فمن اخطاءه بعد اجتهاد فهو معذور لنا وجهان الاول ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الدلالة على النبوت واعتقد الاخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطاء والخطاء منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين منهي عنه بيان ذلك ان احدى الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى او لا فان كان الاول كان اعتقاد ذي الامارة المرجوحة خطاء لكونه غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطاء لذلك المعنى فاذن خطاء احد المجتهدين المختلفين لازم قطعا فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر فان ما ذكره انما يلزم على تقدير اعتبار كل واحد من المجتهدين امارة غيره ونسبتها الى امارة ذات

اعتقاد

اعتقاد رجحان الامارتين على الاخرى بدون ذلك محال وهذا الاعتبار والنسبة غير لازم لمجرد الاجتهاد لجواز عدم تفطن احدهما لامارة صاحبه اذ المجتهد اذا ظفر بدليل ظني على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه العمل به وان غفل عن الامارة المقتضية لظن نقيضه سلمنا لكن لا يلزم من خطاء احدهما في اعتقاد رجحان امارته خطاؤه في الحكم المرتب على تلك الامارة والنزاع انما هو في هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم هنا على طريق اولا والثاني باطل لانه ان كلف بحكم معين من غير دليل عليه كان تكليفا بما لا يطاق وان كلف بحكم ما لزم القول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض اولا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطيا وان كان الثاني فاما ان يكون راجحا على الاخر اولا والاول يوجب تعيين العمل بالراجح بالاجماع فالعامل بالمرجوح يكون مخطيا والثاني وهو عدم رجحان احدهما على الاخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على التعيين فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مكلفا بحكم ما مبني على امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاد ذلك المجتهد فلا يكون مخطيا في ذلك الحكم وان اخطاء في اعتقاد عدم المعارض او رجحان امارته عليه

قال البحث الثاني الحادثة ان نزلت بالمجتهد نفسه عمل على ما اداه اجتهاده ماليه فان تساوت الامارات تخير او عاد الى الاجتهاد وان تعلقت بغيره وكان مما يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او ترافعا الى حاكم يفصل بينهما ولا يجوز الرجوع بعد الحكم وان لم يجر فيه الصلح كالطلاق بصيغة يعتقدها احدهما دون الاخر رجعا الى حاكم غيرهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما اولا وليس للحاكم ان يحكم لنفسه في غيره بل ينصب من قبله من يقضي بينهما وان نزل بالمقلد رجع الى المفتي فان تعدد رجع الى ما اتفقوا عليه وان اختلفوا عمل بالاعلم الازهد فان تساويا تخير وان حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح تاكد فلا يفسد بتغير الاجتهاد واما لو اعتقد قبل النكاح فان ملم

اسا كهما ولو كان الزوج عاميا فامسك بقول المفتي ثم تغير اجتهاد المفتي
فالاقرب انه يرجع عن النكاح لان الحكم اقوى من الافتاء فان الحكم لا ينتقض الا
ان يخالف دليلا قطعيا الا ظاهرا **اقول** الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي
اما ان يترك بالمجتهد او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان يتعلق بنفسه خاصة
او يتعلق بغيره فان كانت مختصة به عمل على ما يؤدي اجتهاده اليه فان تساوت
عنده امارات الثبوت وامارات النفي تخير في العمل بايهما شاء او عاود الاجتهاد
الى ان يظهر له رجحان احدهما على الاخر فيعمل على الراجحة ويطرح المرجوحة وان
تعلقت بغيره فان كان المتنازع فيه مما يجري فيه الصلح كالتنازع في الاموال
اصطلحا فيه اما ان يتقسماه او ينفرد به احدهما او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان
وجدا وان تراضيا بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه بينهما الحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان
مما لا يجري فيه الصلح كما في النفي ورفعه بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة
المدخول بها انت باين ثم راجعها فانه سايغ عند الشافعي فيستبيحها على وطيها
عن مذهبه لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات باينا فلا سبيل له عليها رجعا الى الحاكم
يفصل بينهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لم يكن احدهما
اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم بنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب ويقضي بينهما وان كان
نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهدان اتحد واتفق عليه المجتهدون
ان تعدد فان اختلفوا عمل على فتوى الاعلم الازهد فان تساويا في العلم والزهد
تخير في الاستفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد من الاول
فالاقوى العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابته الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد
فان كان قد اداه اجتهاده الى حكم ثم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون
في حق نفسه او فيما حق غيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا
حكم الطلاق فنكح امراة خالعها ثلثا ثم تغير اجتهاده واداه الى اعتقاد كونه طلاقا
فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح حاله ولم يكن عليه

حرج في استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل به اكده وقواه فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد
وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها اتفاقا ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وفي
هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان الحل ثابتا في نفسه لم يؤثر
فيه حكم القاضي وان كان لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان يتزوج العامي المختلعة
ثلثا بفتوى المفتي اياه باباحة ذلك ثم يتغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه
مفارقتها كما لو تغير اجتهاد متبوعه عن القبلة في اثناء الصلوة فانه يتحول من الجهة
الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه
استقر ولا يجوز نقض حكمها ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس
جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبتت تلك العلة في الفرع
قطعا فانه ح ينتقض اجماعا لظهور خطائه قطعا اما لو تغير الاجتهاد المنافي بالحكم
والقضاء بالاجتهاد الطاري عليه فانه لا يؤثر ولا ينتقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم
نقض حكم نفسه او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاد المفيد للظن لجاز نقض النقض عند
تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم
وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي ينصب الحاكم لها **قال** البحث الثالث
المجتهد ان ذكر دليل افتاه اولا لم يجب تكرير الاجتهاد والا اجتهد فان خالف افتى
بالثاني وعرف المستفتي رجوعه ولو لم يجتهد فهل له البناء على الاول والافتاء
بذلك الاجتهاد الاقرب ذلك **اقول** المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك
الحكم حاضرا في ذهنه وهو ذاكر له فهو مجتهد فيجوز له الفتوى به وان كان قد نسيه
فلا بد من ان يستانف الاجتهاد ثانيا والا لم يكن يعرف من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده
الى خلاف الاول ومصيره الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما يعول على قوله وفتواه
فاذا ترك هو قوله وفتواه بقي عمل المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما روي عن ابن مسعود
كان يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله صلعم
وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سالت

اصحابي فكرهوا وان لم تاتينا (بمجتهد) لم يجز له الفتوي عنه قوم لانه ح لا يستند في حكم الي
دليل ولا امارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي
تمسك به في الحكم كان طريقا مفضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الان ظن
به مثل ما حصل لمن الذي افتي به حق فجاز الفتوي لوجوب العمل بالظن قال

الفصل الرابع في المفتي والمستفتي وفيه مباحث الاول يشترط في
المفتي والحاكم الايمان والعدالة لان غيرهما ليس محلا للامانة والعلم لان الافتاء و(الحكم)
بغير الحكم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله تعالي بما لا يعلم وهل يجوز المجتهد الفتوي
بما يحكيه عن المجتهد الاقرب انه ان حكي عن ميت لم يجز له العمل اذ لا قول للميت ولهذا
ينعقد بالاجماع ولو خالف حيا فان حكي عن حي من اهل الاجتهاد فان كان قد
سمعه منه مشافهة جاز له العمل لغيره ايضا وكذا لو سمعه من يخبر بثقة المجتهد
وان كان تنبه به فالاقرب جواز العمل به ان امن التزوير والا فلا اقول

يشترط في الحاكم والمفتي امور الاول الايمان فلا يقبل فتوي غير المؤمن ولا حكمه
لانه يحكم بما انزل الله تعالى فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل قوله
ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل الثاني
العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولمن ليس بعدل يكون
محطوطا عن رتبة قبول الشهادة فاولي ان ينحط عن رتبة قبول الفتوي ونفوذ
الحكم الثالث العلم وهو معتبر في المفتي والحاكم لوجهين احدهما ان الفتوي
مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلام الفتوي
والحكم مع الجهل قول على الله تعالى بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع
من الملازمة لجواز استناد المفتي والحكم في الفتوي والحكم الى التقليد وليس
ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الاية الاولي غير جارية على
ظاهرها والا لما جاز لنا الفتوي والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا مع

بطل التاويل

يجب التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم او في لفظ العلم بان يحمل
على ما هو اعم من مفهومه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح يبقي الفتوي والحكم
اذا استند الي تقليد قولا على الله بما لا يعلم والاية الثانية خطاب مع الرسول عم
وهل يجوز المجتهد الفتوي بما يحكيه عن غيره من المجتهدين ام اختلف الناس في ذلك
فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لان الغالب ان السائل
انما يسال عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير
لجاز للعامي ذلك والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وايضا علم
الجواز للعامي يستلزم اولوية علم الجواز لغيره وذلك ان العامي اذا سال فانما
يسال لما اخذه عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا خاليا من التدليس
والاغراء بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسال
عما عنده مما افاده الدليل اليه فجوابه ح بما اخذه من الغير تقليدا يكون تدليسا
واغراء بالجهل وجوزه قوم بشرط ان يثبت ذلك عنه بنقل من يثق به سواء
قلده حيا او ميتا وفصل اخرون فقالوا ان حكي عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول
للميت لانعقاد الاجماع الواجب اتباعه بعد موته مع مخالفته حال حيوته ولو كان
قوله معتبرا لما كان كذلك فاذن لا يبقي للميت قول وفايدة مذاهب المجتهدين
بعد موتهم استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء
بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه ويجتهم عن الحادثة ووقوعها
في عهدهم فان حكي عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل
ولغيره ايضا اذا حكي له وكان الحاكي عدلا ولهذا جاز للمراة الرجوع الى زوجها
في احوال الحيض والنفاس فيما يحكيه لها عن المجتهد وحكم المحكي له حكم السامع
في وجوب العمل به اذا كان الحاكي ثقة لان النبي صم كان يبعث الاحاد الى
القبايل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فايدة وان
وجد الي كتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب عن جواب المفتي في جواز العمل به

ولهذا كان النبي صم يكتب الكتب بالاحكام وينفذها الى الاقطار فان لم يثق
به لم يجز العمل به لكثرة ما يتفق في الكتب من الغلط والتحريف وهو اختيار المص
قال — البحث الثاني الحق انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد في فروع الشرع
خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه الجبائي في مسايل الاجتهاد دون غيرها لنا قوله تعـ فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب التعلم لبعض الفرقة فجاز لغيرهم التقليد ولان
الحادثة اذا نزلت بالعامي فان لم يكن مكلفا فيها بشيء فهو بط بالاجماع وان كان
عرفه فان لزمه ذلك حين استكمال عقله فهو بط بالاجماع وان كان حين حدوث الحادثة
لزم تكليف ما لا يطاق اما مسايل الاصول فالحق المنع من التقليد فيها وجوزه قوم من
الفقهاء لنا انه عم مامور بالعلم فيجب علينا ولان تقليد غير معلوم الصدق قبيح لا
لاشتماله على جواز الخطا وقبول النبي صم من الاعرابي الشهادتين لعلمه بتحصيل اصول
العقايد وان لم يتمكن من التعبير عن تلك الادلة والجواب عن الشبهات اقول —
قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان العامي هل يجوز له التقليد في
فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان بعض
العلوم المعتبرة في الاجتهاد وكذا بعض معتزلة بغداد ولا يجوز ذلك الا بعد ان
تبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسايل الاجتهاد دون
غيرها احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب
الله تعالى التعلم على بعض الفرقة وذلك يقتضي جواز تقليد غير المتعلم والا لكان العامي
مكلفا بفروع الشرع وهو بط اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو تكليف ما لا يطاق او
بالعلم وهو بط لانه يلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والمقدر خلافه فتعين
التقليد وهو المط وفيه نظر للمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد اخذ
العلم عن النبي صم وانذار القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب العلم
على بعض الفرقة عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون ذلك مقلدا الثاني ان العامي اذا

بالاستدلال فان كان بالبراءة الاصلية فهو بط بالاجماع وان كان ثم

اذا نزلت

اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو بط اجماعا
لان الناس بين العالمين احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والاخر
يوجب عليه الاستدلال وان كان ذلك مامورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او بالتقليد
والاول بط لانه اما ان يكون عبارة عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو بط اتفاقا او با
لادلة السمعية وهو بط ايضا لانه لزم الاستدلال فاما من حيث استكمال عقله
او من حين نزول تلك الحادثة والاول باطل لوجهين احدهما ان الرسول عم والايمة
عم لم يومرهم واكملت استكمال عقله بالاستقلال في تحصيل رتبة الاجتهاد الثاني
انه لو اشتغل كل عاقل عند كمال عقله بذلك لاختل نظام العالم وانتشر منه الفساد
والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المط المسئلة الثانية
في انه لا يجوز التقليد في مسايل الاصول كوجوب الباري تعالى وقدرته وعلمه
وارادته وارسال الرسل عم وتعيين النبي صم واثبات صدقه وهو مذهب
المحققين كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف في ذلك عبد الله بن الحسن
العنبري والحشوية والتعليمية وجوزوا التقليد فيه بل ربما اوجبه والمختار
الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي صم ومتى كان كذلك كان
واجبا علينا اما الاول فلقوله تعالى فاتبعوه وغيرهن الاية مما تقدم من وجوب
التاسي به صم ولان الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحقق لا لم يؤمن من ارتكاب
الخطا وانما يعلم المحق من غيره بالنظر بالاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه
مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا في معرفة الحق امتناع كونه مقلدا في غيرها
من المطالب الاصولية احتج المجوزون بان النبي صم لم يكلف الاعرابي الجاهل
باكثر من الشهادتين وكان يحكم الثالث بايمانه وما ذاك الا للاكتفاء منه بذلك
وكان لعلمه عم بكون الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة يقينية وان لم يتمكن
من التعبير عنها وعن الجواب عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من الاكتفاء
بالشهادتين كيف ولامرهم بالنظر عام في مثل قوله تعالى قل انظروا او لم يتفكروا في خلق

السموات والارض **قال** البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد
في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من فعل الاجتهاد بان سعى في تحصيل
العلوم التي لا يتيسر الاجتهاد الا بها تخير بينه وبين الاستفتاء وكذا ان كان
عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد لم يجز له
العدول الى قول المفتي فان لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا
وقيل انما يقلد الاعلم وقيل فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل ما يخصه مع تضيق
الوقت والاقرب المنع لتمكنه من تحصيل الظن بطريق اقوى ووجه القرب
جواز تطرق الكذب الى المفتي **اقول** الواقعة اذا نزلت بالمكلف فان كان
عاميا وجب عليه الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل
فوات الغرض من حكم تلك الواقعة تخير ان شاء قلد وان شاء اجتهد كما تعلم
وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد اولا فان كان الاول وجب
عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اداه
اليه اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه تعين عليه الاجتهاد ولا يجوز
التقليد وجوزه احمد وسفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك
روايتان وجوزه الشافعي لمن بعد تقليد الصحابي دون غيره ومحمد بن الحسن
تقليد العالم الاعلم وبعضهم ما يخصه دون ما يفتي وابن فيما يخصه اذا خاف
الفوات لو استقل بالاجتهاد واختار المص الاول واحتج عليه بانه يتمكن من
تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه فعله اما الاول فلانه مفروض
اذ التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد وانما قلنا ان الظن الحاصل بالاجتهاد
اقوى من الظن الحاصل من التقليد لغيره من المجتهدين ولان الظن الحاصل من تقليد
المجتهد المغاير له متوقف على صدق ذلك المجتهد في انه ما افتى به هو الذي ادى اليه
اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان
العمل باقوى الظنين المستند الى طريقين شرعيين واجب اجماعا

قال البحث

قال البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي
لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر من غير تقييد لكن يجب عليه ان يقلد من تغلب
على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل للمستفتي هذا الظن منصبا
للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه واذا
غلب على ظن المستفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا لانه بمنزلة
نظر المجتهد في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقوا والا اجتهد في الاعلم
والاورع وقلد فان تساويا تخير وان ترجح احدهما بالعلم والاخر بالدين يعتبر الاعلم
ويعلم العلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك
ولا يجوز للعالم اذا لم يكن من اهل الاجتهاد **اقول** الاتفاق واقع على انه
لا يجوز للعامي الاستفتاء من ابعد لان لان احتمال العامية قائم فيه بل هو
راجح من حيث اصالة العلم وكون العامية اعم على اشخاص الناس ولا شيء
على المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا او
يجب عليه الاستفتاء ولقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب الله
سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا
بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع
فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على
ظاهر الحال وذلك لان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق يرى اجتماع الناس على
العمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سؤاله
واستفتائه وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظن انه خال من العلم
والدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه
ليس له العمل بالامارة مع اعتقاد مقتضاها القيام معارض لها ولغيره ذلك كذا
ليس له العمل للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان اتحد
تعين على العامي تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان

اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في المعرفة الاعلم والاورع
منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه فجرى مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض
الامارات وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل
وابن سريج والقفال من الشافعية وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء
لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان العلماء في كل عصر
لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت المجتهدين في العلم
والورع وهذا ممنوع واذا ظن بغلبة على ظنه المساواة تخير في تقليد من
شاء منهم لان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند تساويهما
ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا من استواء طرفي الحل
والحرمة في شيء واحد وقد تقدم البحث في ذلك وان ظن رجحان احدهم
على الباقين اما مطلقا او في صفتي العلم والورع فتعين الاستفتاء لكن
ان ترجح على غيره في احدى الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك
كرجحان احد الامارتين على الاخرى في تعين العمل عليها واما اذا ترجح في احد
الصفتين المذكورتين وترجح غيره عليه في الاخرى بان كان احدهما ارجح
في العلم والاخر ارجح في الورع قال قوم ترجح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا
ورعه وقال آخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعا في اخباره
عن غيره وان كان يستبرا عن علما وطريق علم العامي بالاعلم والاورع او
غلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن لا
بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا
ولا يجوز للعامي الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد آخر سواء
كان ذلك المفتي حيا او ميتا سمع من غيره يحكي عنه لان في ذلك تلبيسا اذ العالم
انما يسئل عما عنده وما استفاده باجتهاده لا عما قاله غيره اما لو كان يحكي
عن المجتهد فان سمعه منه مشافهة او نقله اليه ثقة او كتب اليه به كتابا موثقا

من الغلط

من الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد
المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابته المفضول اضعف وفي معارضة
الاجتهاد الافضل الغالب على الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول ويظن
الظن خطائه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين
في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم
لا فيه بعينه وهو اختيار المصنف والحق انه ان تجدد ظنه رجحان غير ذلك
المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل
بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما تقليد مجتهد آخر في
خلاف ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان العلماء في كل عصر سوغوا استفتاء كل عالم
في مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة في ذلك ولو كان محظورا
لم يسع لهم اهماله والسكوت عن انكاره ولان كل مسئلة حكم نفسها فكما لم
يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى ومنعه قوم ولو
عين العامي مذهبا معينا لمجتهد كالشافعي وابو حنيفة وقال انا على مذهبه
وملتزم له فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل قال
قوم نعم نظرا الى ان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم له وانكره الاخرون
لان الالتزام بالمذهب كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة وفصل
آخرون فقالوا كل مسئلة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز العدول
فيها الى غيره وما لم يتصل بها عمله يجوز له الرجوع الى غيره والاصح جواز العدول
الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما
على الاخر كما تقدم **الفصل الخامس** في طرق اختلف المجتهدون
فيها وفيه مباحث الاول الاستصحاب للحال حجة خلافا لاكثر المتكلمين و
الحنفية لان وجود الشيء في الحال يقتضي وجوده في الاستقبال لقضاء
العقل بذلك في اكثر الوقائع ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه لان الدليل

انما يتم لو لم يتطرق اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يسلم نفي المعارض بالاستصحاب
احتجوا بان التسوية بين الوقتين في الحكم ان كان لاشتراكهما في معنى
كان قياسا والا كان تسوية بينهما من غير دليل وهو باطل اجماعا والجواب التسوية
بما قلناه في الظن واعلم ان جماعة حكموا بان النافي لا دليل عليه وهو لا ان ارادوا
ان العدم قد كان ثابتا في الاصل فيستمر ظنه فهو عين الاستصحاب وقد تبينا
صحته وان ارادوا غير ذلك فهو باطل **اقول** لما فرغ من ذكر طرق الاحكام
الشرعية التي وقع الاتفاق من الاصوليين او اكثرهم على كونها طرقا شرع
في ذكر ما وقع الخلاف فيها وهي امور الاول الاستصحاب وهو حجة عند
جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي خلافا للسيد المرتضى وابي
الحسين البصري واكثر الحنفية واختار المص الاول واحتج عليه بوجوه الاول
ان العلم بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال
وكذا العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة الا هذا
الثاني اما الاول فمعلوم لكل احد بالوجدان ولا يزال العقل يحكم بذلك من غير التفات
في اكثر الوقائع اذا لم يحصل له معارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء في
امور معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار السائرين يحملون العقار ويتحملون
الاخطار والمشاق بقطع المسافات البعيدة المعهودة فيها بعض الامتعة
المطلوبة لهم كسفرهم الى بلاد الهند بطلب الادوية الحارة وسفر اهل البحار
البصرة طلبا للتمر وما ذاك الا لما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة في تلك المواضع
والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم على هذا المطلب بان الباقي مستغن
عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع وجوده [illegible] وحينئذ مرجوحا
على استمرارهم وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنته
له واما التغير والحال الاول فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل
بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود والعدم بذلك الزمان ووجود ما يتوقف

سنبين حسب

سنبين حسب اغلب على الظن مما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث واما الثاني فظ
وهذا الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات المطلب المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة
ومقدماتها ولان ذلك مركوز في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه العصابا الثاني
اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل
انما يجب العمل به اذا لم يطرأ عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض مدلوله
كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضة دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم
بانتفاء ذلك الا الاستصحاب واما الثاني فبين الثالث الاجماع واقع على ان الشك
في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة من غير تجديد طهارة والشك
ويوجب تجديد ذلك الشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول
في الصلوة ولا يسقط فرض تجديدها ولولا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم
كذلك لانه ح اما يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه
متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول في الصلوة من غير تجديد طهارة في الصورة
الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول
في الصلوة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع
على خلافه احتج المخالف بان التسوية بين الوقتين في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما
في مقتضى ذلك الحكم اولا فان كان في الاول كان الحكم في الزمان الثاني ثابتا بالقياس
لا بالاستصحاب وان كان الثاني كان تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو
باطل بالاجماع والجواب ان التسوية بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم في الزمان
الاول يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب والا
يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان القياس دليل خاص ونفي الخاص لا يستلزم
نفي العام اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في النافي هل عليه اقامة الدليل
على نفي المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه للاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على منكر الدين
لكونه نافيا ولا على براءة الذمة وقال آخرون لا بد من دليل وهو اختيار السيد المرتضى رح

وابي الحسين البصري والغزالي واوجب قوم عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات
والمص قال ان كان مراد القائل بانه لا دليل على ان النفي قد كان حاصلا من قبل فغلب على
الظن بقاءه اذا لم يطلع بما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو عين القول بالاستصحاب وقد مضى
الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم بالنفي فيما لا يكون ممتنعا
بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له من
طريق يعلم به فيجب ذكره عند الدعوى لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وايضا
فان الممكن من حيث هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز الحكم باحدهما
الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية
وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى نفي الشريك والثاني نفي الحدوث والابتداء
عن وجود الله تعالى والجواب عما تمسك به الاولون ان نفي الدليل عن المنكر ليس لكونه
نافيا ودلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر على انه ملزوم باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة
وقد اسقط الحجة في بعض صور الاثبات كما في دعوى المودع في رد الوديعة وتلفها
وكما لم يكن في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت فكذا المنكر وانتفاء وجوب صلوة
سادسة معلوم من دين الاسلام ضرورة اولانه لو كان ثابتا لاشتهر فلما لم يشتهر لم
يكن ثابتا ونمنع تعذر العلم بالنفي كيف والتكليف باقامة الدليل على نفي الشريك لله
تعالى ثابت بالاتفاق وبقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله قال البحث الثاني
الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقي ولا يحصل بينهم
اختلاف معنوي لان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته
وبعضهم قال انه العدول عن قياس الى قياس اقوى وقال اخرون انه تخصيص قياس
اقوى منه وقيل العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى والقول الاول ان حصل الجزم
شك فيه لم يجز العمل به اجماعا والا وجب العمل به اتفاقا والثاني متفق عليه من ارباب
القياس وكذا الثالث والرابع اقول هذا هو الطريق الثاني من الطرق المختلف فيها وهو مسمى

بالاستحسان

بالاستحسان والكلام فيه اما في ماهيته او احكام اما الاول ان لفظ الاستحسان لغة
استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان الى ما يهواه من الصور والمعاني والاعمال
وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلفوا في تعريفه فحد بعض الحنفية بانه
دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عليه واخرون منهم
بانه عبارة عن العدول عن موجب قياس الى موجب قياس اقوى ومنهم قال عبارة
عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال الكرخي الاستحسان عبارة عن العدول في
مسئلة عند نقلها حكم به في نظايرها الى خلاف بوجه هو اقوى وحاصله راجع
الى تعريف الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل الى مقابله بدليل طار عليه اقوى من نص او اجماع
او غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق بين هؤلاء المختلفين نزاع في حجية الاستحسان في المعنى
لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد في كونه دليلا محققا او وهما فاسدا لم
يجز له التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع في جواز التمسك به مع عدم
المعارض وبالتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القايلين بان القياس حجة اذ لا
نزاع بينهم في تقديم اقوى القياسين على اضعفهما وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله
راجع الى تخصيص العلة وقد تقدم البحث فيه واما الرابع فكذلك فان العمل بالدليل
الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متعين اتفاقا وبعض النزاع بينهم في الاطلاقات
اللفظية وتلقيب كل واحد من هذه المعاني بالاستحسان قال البحث الثالث
مذهب الصحابي ليس حجة لجواز الخطاء عليه ولمخالفة كل واحد منهم صاحبه فلو كان حجة
لزم التناقض وعدم الدليل ليس دليلا على العدم والا لزم العكس في المشكوك فيه
بعدم الاولوية فيجتمع النقيضان ومنع المعتزلة ان يقول الله تعالى للنبي صلعم او الحاكم
احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب والا بطل التكليف لان قول المكلف ان اخترت
افعل وان لم تختر فلا تفعل اباحة ولان المكلف لا ينفك عن الفعل والترك فلا يكون ما شرك
عنه ولان شرط التكليف تعلقه بالحسن لا يدعيه من طريق والا لزم تكليف ما لا يطاق ولان
جواز ذلك في حق العالم يستلزم جواز ذلك في حق العامي وهو المطلوب اقول قد اشتمل هذا

ان شاء والي الوجود والعدم ...
...فا التكليف ...

البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها وهي سبك المحط وهو امور الاول قول الصحابي
اعني الذي ليس من اهل البيت عم الذين ثبت حجتهم ليس بحجة خلافا لقوم حيث
ذهبوا الى انه حجة مطلقا والاخرين حيث قالوا انه حجة ان خالف القياس والحق انه
ليس بحجة مطلقا لنا ان كل واحد من الصحابي المشار اليهم يجوز عليه الخطاء والغلط ومن
هذا حاله لا يكون قوله بمجرده حجة لان الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل في توريث الجد
مع الاخوة ومن قال لزوجته انت علي حرام وغيرهما وتناقضت اقوالهم فيها فلو كان
قول الصحابي بمجرده حجة على غيره لزم وجوب النقيضين وهو محال وفيه نظر فانا نمنع
من لزوم ما ذكرتم وذلك لان قول الصحابي حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب
العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوي كغيره من الطرق الشرعية
فان كل واحد منها لا يجب العمل به عند قيام المعارض الراجح او المساوي ولا يخرج
بذلك عن كونه حجة وبطريق تساقطهما في الجملة ووجوب النقيضين انما يلزم على تقدير
استواء المختلفين منهم في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بهما وهو ممنوع بل يتعين
التخيير كما في العامي عند تساوي المجتهدين في ظنه والمجتهد عند تساوي الامارتين
الثاني ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه واستدلوا
عليه بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي لما تقدم والا لزم تكليف ما لا يطاق وذلك
الدليل اما النص او اجماع او قياس لعدم معاذ الدال على انحصار ادلة الحكم الشرعي في
الثلثة المذكورة واذا لم يظفر المجتهد بدليل منها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان
الدليل كان معدوما في الازل والاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا
وهذا فاسد فان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل
العدم دليلا على عدم العدم لعدم اولوية طرفي الحكم اعني وجوده وعدمه في المحل المشكوك
في ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم العدم وجود فيكون الحكم المشكوك فيه معدوما موجودا
في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة وتقييد المقدم من الثاني المذكور بالعكس
يفو على سبيل المجاز اذ ليس ذلك عكسا حقيقيا الثالث اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله

للنبي

للنبي صم او للعالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب فجزم بجوازه موسى بن عمران وجوزه
ابو علي الجبائي في حق النبي صم دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة على امتناعه
واحتجوا عليه بوجوه الاول انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف ان
اخترت الامر الفلاني فافعله وان لم تختره فلا تفعله كان عين الاباحة فلا يكون تكليفا
وفيه نظر للمنع من ايجابه سقوط التكليف عنه كيف وهو مامور بالحكم باحد شيئين الطرفين
وملزوم لذلك الحكم وهو اخذ على تركه سلمنا لكنه لا يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط
ساير التكاليف عنه اللهم الا ان يقال المراد بذلك تفويض الحكم الله في كل امر حتى في اسقاط
التكليف عنه بما دل عليه النص او دليل لكن ذلك مما لم يقل به احد الثاني المكلف لا ينفك
من احد النقيضين اعني الفعل والترك ويستحيل تكليف الانسان بما يستحيل انفكاكه
عنه لكونه تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف بخصال الكفارة المخيرة لان المكلف لا
يمكنه الانفكاك عنها اجمع وفيه نظر فان التكليف انما هو بتعيين احد الطرفين وذلك
ما ينفك المكلف عنه وليس حاصلا حتى يكون تمامه تحصيلا للحاصل الثالث القصد
الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف فظن كونه حسنا فذلك يوجب تمييز الحسن عن القبيح
قبل الاقدام على الفعل بالامارة او دلالة تقتضي ذلك فعلى تقدير عدمها يكون تكليفا
بما لا يطاق وفيه نظر للمنع من كون حسن القصد الى الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل
حسنا او ظنه فان كثيرا من الافعال الصادرة من المكلف استحسنها العقلاء مع علمهم
مع بمع الغافل عن حسنها بل ومع علمهم بعدم شعوره بذلك الا ترى ان العبد اذا امره سيده بشيء
حسن فامتثل فان العقلاء يمدحونه على الامتثال ويعدونه الحسنة وان ذهلوا عن كونه عالما
او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا ذهوله عن حسنه الرابع لو جاز ذلك في حق العالم
لجاز ذلك في حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر للمنع من الملازمة قال البحث
الرابع في كيفية الاستدلال بالدليل والمطلوب لا بد وان يتناسبا وانما يحصل المناسبة باشتمال
فاذا اشتمل المطلوب على الحجة فهو استقراء الا ان يكون المذكور فيه جميع الجزئيات فان كان
بالعكس فهو القياس في عرف اهل النظر وهو المفيد لليقين وان اشتمل عليهما ثالث فهو التمثيل

وهو الذي سميه الفقهاء القياس وقد سبق بيانه والقياس المفيد لليقين ان
فيه من مقدمتين فان اشتملت احدیهما على المط او نقيضه بالفعل فهو الاستثنائي
والا فهو الاقتراني والاستثنائي قياس متصل ومنفصل وشرطها في المتصلة لزومية الشرطية
وكليتها وكلية الاستثناء فان استثني فيه عين المقدم انتج عين التالي وان استثني
فيه نقيض التالي انتج نقيض المقدم ولا ينتج نقيض استثناء نقيض المقدم ولا عين التالي
لجواز كون الملزوم اخص ويشترط في المنفصلة العنادية كلية المقدم والاستثناء فان
كانت المنفصلة فيه حقيقية انتج استثناء عين ايهما كان نقيض الآخر ونقيض ايهما كان
عين الآخر ولا ينتج استثناء النقيض وان كانت مانعة الخلو فبالعكس فيهما وان كان
اقترانيا فان كان الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول
وهو ابين الاشكال وان كان بالعكس فيهما فهو الرابع وان كان محمولا في المقدمتين
فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ويشترط في الاول ايجاب الصغرى
وكلية الكبرى وفي الثاني اختلاف بالكيف مع الكلية الكبرى وفي الثالث ايجاب الصغرى
وكلية احدیهما وفي الرابع عدم اجتماع الخسيسين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية
وكون الكبرى سالبة كلية وتفاصيل ذلك مذكور في كتبنا المنطقية اقول لنوطن الا
الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل واصطلاحا له يقال على معنيين احدهما عام وهو
ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة
عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا والمراد هنا المعنى الاول واعلم انه لا بد وان يكون
بين الدليل والمط مناسبة وتلك المناسبة انما يكون باشتمال احدهما على الآخر فان اشتمل الكل
على الجزئ فهو الاستقراء وهو ماخوذ من تتبع القرى قرية بعد اخرى لان المستقرئ يتتبع
الجزئيات جزءا بعد آخر فاذا وجدها متفقة في الحكم حكم على الكلي الشامل لها بذلك الحكم مثال ذلك
اذا رأينا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فقد اشتمل المط وهو قولنا كل حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ على دليله وهو قولنا الانسان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ والفرس
والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات المذكورة ولجميع

من انواع

٢٥١

كورات
ما انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين لجواز كون بعض جزئيات ذلك الكلي مخالفا للمذكورات
كما قالوا في التمساح انه يحرك عند المضغ فكه الاعلى فلم يكن الاستقراء حاصرا للجزئيات اما لو كان
حاصرا لها كان مفيدا لليقين كقولنا كل عدد فهو اما زوج او فرد وكل زوج يعد الواحد
وكل فرد يعد الواحد فانه يلزم كل عدد يعد الواحد يقينا وان كان بالعكس بان كان الدليل
مشتملا على المط فهو القياس في عرف اهل النظر وعرفوه بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت
لزم عنها لذاتها قول آخر وان اشتمل الدليل والمطلوب مقام ثالث وعلة في ثبوت ذلك
الحكم المشترك بينهما وهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث
منه وفي احكامه وهو في الحقيقة مركب من الاستقراء والقياس لانا اذا اثبتنا علية
الوصف المعين للحكم كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده في الاصل كالخمر لزم منه صدق قولنا
كل مسكر حرام فيتألف قياس اقتراني هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج ان النبيذ
حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم يوجد الا اخرى واحد هكذا
قيل وفيه نظر فانا لا نسلم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه قد تعلم انه لا يكفي
في وجود الوصف مع الحكم في كونه علة له ما لم ينضم اليه معنى آخر من نص او مناسبة او
اعتبار او غير ذلك والاستقراء ليس كذلك بل يكفي فيه مجرد التتبع ان الحكم بالصورة المعينة والقياس
المفيد لليقين اعني المشتمل على المط لا بد فيه من مقدمتين لان نسبة محمول المط الى
موضوعه بالايجاب او السلب لا بد وان يكون كسبية لاستحالة الاستدلال على الضروري
وحينئذ لا بد من متوسط بينهما يكون ثبوت المحمول له او سلبه عنه بينا وثبوت ذلك المتوسط
في موضوع المطلوب او سلبه كذلك فوجب تركيبه من مقدمتين يشترك في ذلك المتوسط وبينا
ان نظم من احدیهما فان كانت احدیهما مشتملة على المط او نقيضه بالفعل سمي القياس المؤلف
منها استثنائيا والا سمي اقترانيا والقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احدیهما شرطية
وهي التي تنحل عند حذف الادوات الى قضيتين والاخرى استثناء احدیهما تلك الشرطية
او نقيضه لينتج عين الآخر او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه لما كان مركبا من
مقدمتين احدیهما استثنائية اما بعين احدى جزئي القضية الاخرى او نقيضه وتلك

القضية المستغني عنها لابد من تركبها من جزئين بينهما نسبة اما بايجاب او سلب
وتلك النسبة اما باللزوم والاتصال او برفعه او بالعناد والانفصال او برفعه فان الاول
كانت القضية شرطية متصلة والجزء الداخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما والاخر وهو الذي
يدخل عليه حرف الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها
او نقيضه متصلا كقوله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او لكنه
ليس حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثاني كانت القضية منفصلة والقياس المؤلف
منها ومن استثناء احد جزئيها منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا
لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج اما المتصلة فشرط انتاجها ان يكون
الشرط فيه لزومية وهي التي يكون التالي فيها لازما للمقدم لامر يوجب ذلك كالعلية
ونحوها وانما يكون ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس الى الاستدلال بوجود الملزوم على
وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية لان الاتفاقية
لا يجب ان يكون رفع جزئيها او وضعها معلوما فلا يحصل للقياس المؤلف منها
فائدة ويجوز مصاحبة احد الجزئين للاخر في وقت وخلوه عنه في اخر فلا يتحقق الانتاج
ومعنى تحقق هذه الشرائط ان استثناء عين المقدم ينتج عين التالي وان استثنى
نقيض التالي انتج نقيض المقدم لان المقدم ملزوم للتالي ويجب وجود اللازم عند
تحقق الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء عين التالي ولا استثناء
نقيض المقدم لان اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ووجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص
وكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم مساوات المقدم للتالي في العموم والخصوص
انتج استثناء عين التالي عين المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا
القياس ح اربع نتائج استثناء عين المقدم ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه
واما المنفصل فشرطه ان يكون المنفصلة فيه عنادية وان يكون المقدم كليا او الاستثناء
ويكون وقت الانفصال والاستثناء واحدا اما الاول فلان الانفصال الاتفاقي لا يكون لجواز
لا يبقى حال الاستثناء وح لا يدل رفع احد جزئيها ولا وضعه على رفع الاخر ولا على وضعه

واما الثاني

واما الثاني فلانه لولاه لجاز كون الاستثناء عند عدم الانفصال فلا يتحقق النتيجة
ثم المنفصلة قد يكون حقيقية وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب وهي
مركبة من القضية ونقيضها او مساوي نقيضها كقولنا هذا العدد اما زوج او لا زوج
وهذا العدد اما زوج او فرد ولها اربع نتائج حاصل من استثناء نقيض كل منهما ينتج
عين الاخر مثل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بزوج فهو
فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي
يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان يكون انسانا او
فرسا وهي مركبة من القضية وما هو اخص من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء
عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض كلا الجزئين لا ينتج لان النقيض اعم من
الاخر والعام لا يستلزم الخاص ولا يستلزم عدمه وان كانت مانعة الخلو وهي التي يمتنع
جزئيها على الكذب دون الصدق مثل ان يكون هذا ملونا او لا يكون اسود وهي مركبة
من القضية وما هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض اي الجزئين
كان ينتج عين الاخر كما لو قلت لكنه ليس ملونا انتج فهو ليس باسود ولو قلت لكنه اسود
انتج انه ملون ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الاخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد
من الجزئين اعم من نقيض الاخر والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما
لو استلزم الاخر لكان ارتفاع اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع نقيضاهما ح لان
ارتفاع كل منهما يوجب تحقق الاخر فلو قلت لكنه ملون لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون
واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث فهو الشكل الاول وهو اظهر
الاشكال وابينها واكملها لانتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس اي موضوعا
في الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل جسم محدث وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع وان
كان محمولا فيهما جميعا مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف فهو الشكل الثاني وان
كان موضوعا فيهما مثل كل جسم مؤلف وكل جسم محدث فهو الثالث وكل واحد من هذه

الاشكال شرايطا لا يتحقق تعين الانتاج الا بها اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيف
ايجاب الصغرى وبحسب الكم الكلية الكبرى اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل
الانتاج اليقيني لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال والحق السلب
ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني فانه يصدق كل انسان
حيوان وليس كل حيوان ناطقا والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وليس كل حيوان
صاهلا كان الحق السلب وضروبه الناتجة اربعة الاول من موجبتين ينتج موجبة
كلية مثل كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا
شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثالث من موجبتين والصغرى موجبة جزئية مثل
بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية
كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما
الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث
يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانه
لو اتفقتا في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة فانه يصدق كل حيوان انسان وكل ناطق
حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو
اتفقتا في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس
ولا شيء من الناطق بفرس كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان
ناطق وليس كل فرس ناطقا والحق السلب ولو قلت في الكبرى وليس كل حيوان
ناطق كان الحق الايجاب وضروبه الناتجة اربعة وكل منها لا يتبين نتيجته الا برده
الى الشكل الاول الاول من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج
لا شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى
بان يقول لو لم يصدق لا شيء من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض ج ا فنتظم مع الكبرى
هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل الاول
واما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول وهو الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا شيء

من ا ب

ينتج لا شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا لا شيء من ج ا لصدق
نقيضه وهو بعض ج ا فلنضمه الى الكبرى هكذا بعض ج ا وكل ا ب ينتج بعض ج ب
وهو يناقض الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى وجعلها
كبرى ثم عكس النتيجة هكذا كل ا ب ولا شيء من ج ب ينتج لا شيء من ا ج وينعكس الى قولنا
لا شيء من ج ا وهو المطلوب وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ب ينتج
بعض ج ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا لصدق
نقيضه وهو كل ج ا فنضمه الى الكبرى هكذا كل ج ا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ب
وهو يناقض الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بعكس الكبرى
ليصير الضرب الرابع من الشكل الاول اما بالافتراض وهو ان نفرض موضوع الجزئية
وهو البعض من ج المحكوم عليه بالباء فيصدق [illegible] مقدمتان كليتان احديهما كل
د ب والاخرى كل د ج فنضم الاولى وهي قولنا كل د ب الى الكبرى وهي قولنا
ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من د ا ثم نعكس الثانية الى قولنا بعض ج د ونضمها الى
هذه النتيجة هكذا بعض ج د ولا شيء من د ا ينتج بعض ج ليس ا الرابع من سالبة جزئية
صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ليس ب وكل ا ب ينتج
بعض ج ليس ا وبيانه بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا لصدق
نقيضه وهو كل ج ا فنضمه الى الكبرى وهي قولنا كل ا ب ينتج كل ج ب واما نقيضه للصغرى
واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية
احدى المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج لانه
يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الانسان بفرس مع صدق السلب
ولو قلت في الكبرى ولا شيء من الانسان بجماد كذب السلب لصدق قولنا لا شيء
من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل
انسان ناطق كان الحق السلب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لم يجب

اتحاد الوسط فلا يجب النقل بين الاوسط الى الاصغر كما يقول بعض الحيوان ناطق
كذب السلب فالضروب الناتجة ستة لان الشرط الاول اسقط ثمانية حاصلة من
ضرب السالبتين الصغريين مع الكليات الكبريات الاربع والثاني اسقط اثنين
هما الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئيتين الكبريين الاول من موجبتين كليتين ينتج
موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة
الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الكبرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج
لا شيء من ج ا وهو مضاد للكبرى المستلزم لصدق نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد
الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا الثاني من
كليتين والكبرى سالبة مثل كل ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه
اما بالخلف وهو بان نضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى
هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو يضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى
الشكل الاول هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا الثالث من موجبتين
والكبرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل بعض ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف
بان نضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء
من ا ب ينتج بعض ج ليس ا وهو نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا
بعض ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض
بان نفرض الموضوع وهو البعض الذي هو ج د وهو ب فيصدق مقدمتان
كل د ج وكل د ب فنضم الاولى الى الكبرى لينتج هكذا كل د ج وكل ج ا ينتج كل د ا ثم نجعل
هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا الرابع من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ج ا
ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق
نقيضه وكل ب ا فنجعله كبرى للصغرى لينتج هكذا بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا
وهو ينافي الكبرى او بعكس الصغرى بحيث ترتد الى الاول بان يقول بعض ب ج

ولا شيء

ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المدعى واما بالافتراض بان نفرض الموضوع
وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فنضم الاولى الى الكبرى لينتج هكذا كل د ج ولا
شيء من ج ا ينتج لا شيء من د ا ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية بان يقول كل د ب ولا شيء
من د ا ينتج بعض ب ليس ا الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية
مثل كل ج ب وبعض ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا
بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا فنضم الى الصغرى لينتج هكذا كل ج ب
ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو يضاد الصغرى واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى
وعكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب ينتج بعض ا ب وينعكس الى قولنا بعض ب ا وهو
المطلوب واما بالافتراض بان نفرض الموضوع في الكبرى د فيصدق كل د ج وكل د ا ثم نجعل
الاولى صغرى لينتج هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية
هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية
كبرى ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس ا ينتج بعض ب وليس ا وبيانه
اما بالخلف بانه يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا
كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى لينتج هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو يناقض الكبرى
واما بالافتراض بان نفرض الموضوع الثانية د فيصدق كل د ج ولا شيء من د ا فنضم
الاولى الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية
هكذا كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المطلوب واما الشكل الرابع فشرطه
بحسب الكم والكيف امران احدهما اجتماع الخستين السلب والجزئية فيه
الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني ان يكون كلما كانت الصغرى
موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية يسقط بكل احد منهما او باعتبار
الشرط الاول وهو عدم الخستين الا في الضرب المستثنى اعني الذي صغراه موجبة
جزئية وكبراه سالبة كلية يسقط ستة اضرب وهي الحاصلة من السالبة الجزئية
الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات والسالبة الجزئية الكبرى مع الثلث الصغر

وهي ماعدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى
والحاصل من السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار شرطها الثاني وهو عدم الاستعمال الجزئية
الصغرى الا مع السالبة الكلية الكبرى ضربان وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى
مع الموجبتين الكبريتين فيبقى المنتج من ضروبه خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج
موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ا ب ينتج بعض ب ا وبيانه بعكس الترتيب ليرتد الى الضرب
الاول من الشكل الاول ثم بعكس النتيجة او بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا
الصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا فنجعلها كبرى للصغرى لينتج الضرب الثاني من
الشكل الاول هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج الاخص منها وهو نقيض الكبرى
الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ج
ينتج بعض ب ا وبيانه كالاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية
مثل لا شيء من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من ب ا وبيانه ما تقدم الرابع من كليتين
والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا
وهو الضرب الرابع من الشكل الاول او بالخلف بان يقول لو لم يصدق بعض ب ليس ا الصدق
نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء
من ب ج وهو نقيض الصغرى الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بعكس المقدمتين
لينتهي هكذا بعض ب ج ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا او بالخلف وهو ان يقول لو لم
يصدق قولنا بعض ب ليس ا الصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله صغرى الكبرى
هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو يناقض عكس الصغرى او عكسه
يناقض الصغرى واعلم ان البيان والخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلثة
كما عرفت اما العكس والافتراض فليس كذلك ولهذه الاشكال شرائط اخرى بحسب الجهة
لتحقق الانتاج الا انا اعرضنا عن ذكرها لئلا يفضي الى التطويل وهو مذكور على الوجه
المفصل في الكتب المتعلقة للمتم وغيره فيطلب هناك الفصل الخامس

في الاعتراضات

في الاعتراضات وحاصلها منع او معارضة فمنها الاستفسار وهو طلب تفسير اللفظ لاجمال
او غرابة وتكليف بيانه وجوابه ببيان الظهور في المراد ومنها فساد الاعتبار وهو مخالفة
القياس للنص وجوابه التاويل ومنها فساد الوضع وهو اثبات اعتبار الجامع في نقيض
الحكم بنص وجوابه التاويل او قياس او اجماع وجوابه ببيان المنع ومنها منع حكم
الاصل ولا ينقطع به المستدل وجوابه اثبات الحكم ومنها منع وجود العلة في الاصل وكونه
علة وجوابهما بذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل او حس او شرع واثبات العلة
العقلية باحدى الطرائق السابقة ومنها عدم التاثير وهو ابداء وصف في الدليل مستغنى
عنه وهو اما عدم الوصف وهو ان يكون طرديا او يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف
وهو سؤال المطالبة وجوابه جوابه اما عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف قد
استغنى عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره ويرجع الى بيان انتفاء المراجعة
في الاصل ويرد على قوم الامكان التعليل بامرين واما عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل
وصفا لا تاثير له في الحكم وهو راجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا
واما عدم التاثير في الفرع وهو ان الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع الصور وان
كان مناسبا وهو راجع الى عدم التاثير في الحكم ومنها القدح في المناسبة كادعى فساد الحكم
الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا واما عدم التاثير في الفرع وهو ان الوصف المذكور
في الدليل لا يطرد في جميع الصور وان كان مناسبا وهو راجع الى عدم التاثير في الحكم ومنها
القدح في المناسبة او في افضاء الحكم الى المقصود ومنها خفاء الوصف وعدم انضباطه و
منها المعارضة بما في الاصل بمعنى اخر وفي قبوله خلاف فان صرح المعترض في الفرق بين
الاصل والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع والا فلا لينتقل الى الوصف الذي عارض به
وجوابه اما بمنع وجود الوصف والمطالبة بتاثيره واما في الفرع بما يقتضي نقيض المستدل
اما بنص او اجماع او غيرهما واختلف في قبوله من حيث ان المعترض من شانه الهدم لا الاستدلال
ومن حيث تحققه بذلك دليله معارض لدليل المستدل والاجرى في الطريق واما في الاصل
والفرع معا وهو سؤال الفرق ولكن هذا اخر ما نذكره في هذا الكتاب ومن اراد التطويل في

هذا الفن فليطلب من كتابنا المسمى بنهاية الوصول فانه قد بلغ الغاية في الغاية
والله الموفق للصواب **اقول** الاعتراضات وان تكثرت فحاصلها يرجع الى شيئين
احدهما المنع في مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة
في الحكم باقامة دليل يدل على نقيض ذلك الحكم وهي خمسة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار
وهو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في الدليل ولا يحسن ذلك الا اذا كان مجملا متردد
ابين مجملين او محامل على السواء او كان غريبا لا يعرف السامع معناه اذ الاستفسار
عن البين الواضح عناد ولهذا قيل ما يثبت فيه الابهام صح عنه الاستفهام وعلى السائل
بيان كونه مجملا او غريبا فان قيل ظهور الدليل شرط لصحته وذلك انما يتم اذا لم يكن اللفظ
مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى
بيان نفيه وبيانه على المعترض ولا يسمع منه دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ الكونه لم يفهم
منه شيئا اذا كان ظاهرا مشهورا عند اهل اللغة والشرع لانتسابه الى العناد اذ الفاهم
يخفاه عليه اما الوهب الغرابة بطريق او الاجمال بالاشتراك بسبب تردده بين احتمالين
كفاه ذلك ولم يفتقر الى ذكر التسوية بينهما اذ الاصل عدم الرجحان ولتعذر بيان التسوية
وقدر المستدل على بيان تحقق الرجحان ولهذا قدم السوال على غيره لان ما عداه متوقف
على فهم المعنى ومتاخر عنه وهذا السوال يفهم المعنى فهو متقدم عليه وجواب هذا السوال
في ادفع الاجمال بسبب الغرابة اللغوية والشرعية ان يحترز ابطال غرابته وفي دفع الاجمال بجهة
الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ ان امكن او بيان الظهور في المقصود اما بنقل عن اهل
اللغة او الشرع وبيان انه مشهور فيه والشهور اية الظهور او بقراين معينة الثاني
فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكرتم من القياس لا يمكن
اعتباره في بقاء الحكم عليه لمخالفة النص له لفساد في وضع القياس وتركيبه وجوابه
اما بالطعن في سند النص المذكور ان امكن او منع ظهور اللفظ في المقصود او التاويل
كما في قول الشافعية في مسيلة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيحل كناسي التسمية
فيقال هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل

هذا ماوله فيه

٢٥٦

ماول بذبح الكفار بدليل جري ذكر الله على قلب المومن وان لم يسم الثالث فساد
الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص واجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي
في اثبات كون تكرار المسح على الراس منه فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيقول
المعترض معتبر بالنص في كراهية التكرار في المسح على الخفين وجوابه ببيان المانع من
التكرار في صورة النص لتعرضه للتلف وهو بعض كوجود الوصف اعني الوصف
هنا منفكا عن الحكم واستحباب التكرار الا انه يثبت النقيض فان ذكر باصله هو
القلب وقد تقدم وان تبين مناسبة للنقيض من غير اصل فالوجه المدعي
لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين يناسب كل جهة منها حكما مثل كون
المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة الخاطر والتحريم بقطع اسباع النفس وينع الحكم   الرابع
في الاصل وانما اخرناه عما تقدم من الاعتراضات لانه من قبيل النظر في
تفاصيل القياس وما تقدم نظر في القياس في الجملة متقدم على النظر في التفصيل
مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم
النجاسة كالدهن فيقول الحنفي معترضا امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي
مزيل الحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه منع
حكم الاصل عليه فقال قوم يكون منقطعا لانه انشاء الكلام للدلالة
على حكم الفرع لا على تحقق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع في
ذلك فقد ترك ما هو بصدده وعدل عما انشاه من الدليل الى غيره وهو انقطاع ايضا
وقال اخرون لا يكون منقطعا لانه انما انشاء الدليل على حكم الفرع ولا يتم معقول
الا بالدلالة على حكم الاصل فكما يتوقف دلايله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى
وجودها في الفرع وعلى علية الوصف كذا يتوقف على اثبات الحكم الاصل لانه احد اركان
القياس فكما لا يمنع احد من تعريف القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع
كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع باثبات مطلوبه والاستدلال على منع ذلك
فكذا يجب لا يمنع من الاستدلال على الحكم لتساوي الجميع في افتقار القياس اليه وجوابه

بان يتبين تحقق الحكم في الاصل بنص او غيره الخامس منع وجود العلة في الاصل وا
اخرة عن منع حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد الكلب حيوان يغسل
الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم وجوب الغسل
سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجود ذلك الوصف المدعى كونه علة في
الاصل من عقل او حس او شرع على حسب حال ذلك الوصف في كل وصف ومنع علية
الوصف المدعى كونه علة ويسمى سوال المطالبة وهو اعظم الاسولة الواردة على القياس
لوروده على كل وصف يدعى كونه علة للحكم ولذا اخره عما قبله من الاسولة لان
صفة للوصف فتحققها متوقف على تحققه ضرورة كون وجود الصفة فرع وجود
الموصوف وقد اختلفوا في قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن
استناده الى مجرد حكم الاصل من غير جامع بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث
لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف الطردي لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك
به في القياس فلو لم يقبل هذا السوال افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية الخفية
ولا يكاد يخفى فساده فان قيل لا معنى للقياس الا رد فرع الى اصل لجامع بينهما وقد
اتى المستدل بذلك وخرج عن وظيفته فعلى المعترض القدح فيه والجواب المنع
من تحقق القياس اذا كان الجامع فيه ما يغلب على الظن كونه علة الحكم فيه
وجواب هذا السوال بتعيين ما يدل على علية الوصف من نص او مناسبة او
غيرهما مما سبق من طرق العلة السادس عدم التاثير وهو عبارة عن ابداء وصف
في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون الى اربعة
اقسام الاول عدم التاثير في الوصف وهو ان يكون الوصف المأخوذ في الدليل طرديا
بالمناسبة فيه ولا شبهة كما يقال في الصلوة الصبح صلوة لا يجوز قصرها فلا يقدم
في الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم جواز القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور
وهو عدم تقديم الاذان على الوقت وحاصل هذا السوال يرجع الى بيان عدم مناسبة
الوصف للحكم المانع كونه علة له وهو سوال المطالبة وجوابه جواب سوال المطالبة وقد

الثاني

والقسم الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف فيه مستغنى عنه في اثبات الحكم في الاصل
المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهوا والسمك
في الماء فان ما وجد في الاصل من العجز عن تسليم المبيع مستقل في اثبات الحكم وهو عدم صحة [illegible]
البيع واختلفوا فيه فرده الاستاد ابو اسحق الاسفرايني لان حاصله يرجع الى اثبات علة
اخرى للحكم في الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع عنده وقبله اخرون محتجين بانه متى ظهر في الاصل
ما يصلح للتعليل وراء ما ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا وبكل واحد منهما وبواحد منهما معين
او مبهم على وجه لو تعين احدهما امتنع التعليل بالاخر فعلى الاول يمتنع الالحاق اذ الحكم في الفرع مشتمل
عليهما معا والثاني ممتنع ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين تامتين والثالث يلزم الترجيح من غير
مرجح وهو كذا ما قبله والرابع لا يتحقق معه الالحاق لانه لا بد من تحقق احد الوصفين في الفرع دون
الاخر لجواز كون ذلك الاخر هو العلة وحقيقة هذا الاعتراض المعارض في الاصل وجوابه اما بالمنع من
وجود الوصف المعارض به في الاصل او المطالبة بتاثيره اذا كان طريق اثبات العلة من جانب
المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم او بيان كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول
والقصر ونحوهما او كونه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا كالرجولية في باب العتق او
ببيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا
الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة به بظاهر الخبر المذكور
اذ تعليق الحكم على الوصف مشعر بعليته او ببيان رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعارض
بوجه من وجوه الترجيحات السابقة عدم التاثير في الحكم وان يذكر في الدليل
وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل كما يقال في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا مالنا في دار الحرب طائفة
مشركة فلا يجب عليهم الضمان بتلف اموالنا في دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف في
دار الحرب لا تاثير له في نفي الضمان فرعدة السوال الحكم منتقض بمن الاتلاف في دار الحرب
وفي دار الاسلام وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف لان الاتلاف في دار الحرب
وصف وان ادرج الى الحكم عدم التاثير في الفرع وهو عبارة عن كون الوصف

المدعى علة للحكم لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما في المرأة زوجت نفسها بغير كفو
فلا يصح نكاحها كالتي زوجت بغير كفو لان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا
للحكم وهو بطلان النكاح الا انه لا يطرد في جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا زوجت
نفسها من الكفو وغير الكفو وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الحكم لان تزويجها
نفسها مستقل لعدم الصحة لقوله م لا نكاح الا بولي وليس راجعا الى عدم التاثير في الاصل
لان التزويج من غير كفو يؤثر في الاصل الثامن القلب في مناسبة الوصف المعلل
به الحكم وذلك بما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه تحصيلا للمصلحة المطلوبة وجود مفسدة
مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة بطريق
مفصل يختلف باختلاف المسائل وله اثبات الرجحان بطريق اجمالي يطرد في جميع وذلك
ان يقول لو لم يترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام فعدم الاطلاع
على ما يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف
الاصل التاسع القدح في افضاء الحكم الى المقصود وهو ما علل به كما لو علل حرمة المصاهرة
على التابيد في حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضي الى الفجور
فاذا كان التحريم مؤبدا انسد باب الطمع في مقدمات الهم بها والنظر اليها بالشهوة
المفضية الى الفجور [illegible] الوقوع في الفجور لكون النفس مائلة الى ما منعت
منه غالبا وجوابه بان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المرأة بشهوة عادة والامتناع
التام المستمر الاوقات [illegible] يصير كالامتناع الطبيعي كالامهات وبه
يتحقق السد لابواب الفجور العاشر كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كما لو علل بالرضا
القصد فانه قد يقال القصد والرضا من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع
عليها بانفسها فلا يكون علة للحكم الشرعي ولا معرفة له فان الخفي في نفسه لا يكون
معرفا لغيره وجوابه ببيان انضباطه بما يدل عليه من العبارات والصيغ الظاهرة
وضبط القصد بما ينشأ عنه من الافعال المشاهدة الحادي عشر كون الوصف المعلل به

مضطربا

مضطربا غير منضبط كما لو علل التعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع وامثال ذلك فانه قد يقال
ان مثل هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما
هذا شانه فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس
في البحث عنها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومنعا للاضطراب في الاحكام عند
اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان والشدة والضعف وجوابه
اما ببيان كون ما علل به منضبطا بنفسه او ضابطه كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحوه
الثاني عشر المعارضة في الاصل بمعنى اخر غير ما علل به المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل
كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت او غير ذلك مستقل با
التعليل او غير مستقل به بل يكون داخلا في التعليل وجزءا من العلة وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص
في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني القتل بالمحدد ونحوه وقد
اختلفوا في قبوله فمنهم من رده بناء منه على انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث
فيه ولهذا فانا لو قطعنا النظر عما ذكرناه المستدل مجردا عن العارض صح كونه علة
اجماعا وانما صح التعليل به لكونه صالحا كذلك في نفسه لا لعدم المعارض لان العدم لا يجوز
كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم واذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل به
مع وجوده ولانه لا معنى للعلة الا ما يثبت الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود في كل واحد
منها علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة
من المتأخرين لانه لما وجد في الاصل وصفان اعني الوصف الذي ذكره المستدل والوصف
الذي ذكره المعترض فاما ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة للحكم او لا والاول باطل لما تقدم من
امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين والثاني اما ان يكون العلة الوصف الذي
ذكره المستدل وحده او الذي ذكره المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءا من العلة
والاول والثاني باطلان لانه ترجيح من غير مرجح فيتعين الثالث وهو يمنع تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع اذا لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلاثة يمتنع التعدية

على تقديرين منهما وهما كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض وامكان
التعدية على تقدير واحد وهو كون العلة وصف المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان
وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه والحق ان اسناد الحكم
الى احد الوصفين المناسبين له من غير ترجيح فيكون تحكما كما لو اعطي فقيها فقيرا
وهل على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه للمعارضة عن المستدل عن الفرع ام لا
قال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وهذا لا يتم الا بالنفي اذ على
تقدير تحقق ذكر الوصفين في الفرع ملحقا بالاصل على التقادير الثلاثة وهو مطلوب المستدل
فلا يتم غرض المعترض وقال آخرون لا يجب عليه ذلك لانه ان كان موجودا في الفرع
افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يصح وفصل آخرون
فقالوا ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء
الوصف الذي ابداه عنه وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب بان يقول هذا الوصف
قد ثبت انه لا بد من ادخاله في التعليل لما ذكرت من الدليل فان كان غير محقق
في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع بمجموع الوصفين
قلت ان المستدل لم يذكر في الابتداء العلة بتمامها بل بعضها واي قدر فالاشكال
لازم وهل يفتقر المعترض الى اصل الوصف الذي عارض به المستدل يشهد له بالاعتبار
قال قوم لا وهو الحق لان حاصل هذه المعارضة اما نفي الحكم لعدم العلة
كنفي وجوب القصاص في المثقل لعدم العلة وهي مجموع القتل العمد العدوان بالجارح
او صد المستدل عن التعليل بالوصف الذي ذكره وعلى كلا التقديرين لا احتياج الى الاصل
ام وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه كما شهد بوصف المستدل بالاعتبار كذا
يشهد لوصف المعترض بالاعتبار وجوابه اما بمنع وجود الوصف او تأثير المعترض
في اصل او بعدم صلاحيته للعلية لخفائه وعدم انضباطه او المطالبة بتأثيره
ان كان مبينا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر والتقسيم الثالث عشر المعارضة

في الفرع

في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم او بفوات
شرطه ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او شرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون
الوصف الذي علل به علة وقد اختلف فيه فرده قوم وقبله آخرون اما الاولون فقالوا
ان المعارضة استدلال وبناؤه ملزوما لهدم ما بناه المستدل لمعارضة دليله للدليل الذي
كان مقبولا اذ لا حجر على المعترض في سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن له هادم
سواه فانه لو لم يقبل لزم ابطال مقصود المناظرة واختلف فائدة البحث والاجتهاد
وجوابه ان يقدح فيه لو كان المستدل مستدلا به وان عجز جميع ذلك فقد اختلفوا في
جواز دفعه بالترجيح فمنهم من منعه لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج
عن كونه اعتراضا والاصح جوازه لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض بوجه
من وجوه الترجيح تعين العمل به وانتفاء دليل المعترض وهو مقصوده الرابع عشر الفرق
وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قبله وجعله عبارة عن سؤالين
وهو مذهب آخرون جعلوه سؤالا واحدا لاتحاد المقصود منه وهو الفرق وان
اختلف صيغته وقد تقدم البحث في ذلك وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة
في الفرع وقد عرفته وبانقضاء الاعتراضات واجوبتها انقضت
ومعه انتهى كلام المصنف قدس الله روحه
اللهم لا تقطع الكلام علينا
اللهم على توالي نعمه وعطا
في الابتداء وفي الختم
على سيد المرسلين
وخاتم الانبياء
محمد المصطفى
واله الائمة الاصفياء صلوة لا انقطاع لها ولا انقضاء

بازبينی شد
۱۳۷۱ ش

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

وازبین شد
۱۳۵۴ ع